



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGIA

GONZALO LANDABURU SAGÜILLO

# LOS SIGNOS DE LA DIVINIDAD DE LA REVELACION SEGUN SANTO TOMAS

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad  
de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

1986



Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis  
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 23 mensis novembris anni 1984

Dr. Ludovicus CLAVELL

Dr. Ioseph L. ILLANES

Coram Tribunali, die 13 mensis iunii anni 1975, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia  
Vol. X n. 4



## INTRODUCCION

El estudio de los signos de credibilidad de la Revelación, es decir, de aquellos signos sensibles que son como un sello o garantía de su origen divino, está siendo objeto, en los últimos años, de una particular atención. La abundancia de estudios especializados en relación con este punto —especialmente en lo que se refiere al milagro— es una muestra del interés y actualidad del tema.

Este interés por los signos de credibilidad se acentúa de manera especial a partir del siglo XVII, cuando los milagros son objeto de crítica por parte de pensadores ilustrados.

Spinoza, en su *Tractatus theologico-politicus* mantiene la imposibilidad de aceptar cualquier realidad sobrenatural, y rechaza los milagros, al considerar las leyes de la naturaleza como atributos necesarios de la esencia divina: sería tan absurdo pensar que Dios pueda resucitar a un muerto, como pedirle que haga un círculo cuadrado.

Los deístas y empiristas ingleses de los siglos XVII y XVIII, —Hobbes, Locke, Tindal...— reducen el cristianismo a la condición de una mera religión natural, rechazando su origen sobrenatural y su carácter revelado. Los materialistas franceses —Helvetius, Voltaire, D'Alembert, Diderot...— llegan a un ateísmo escéptico y materialista, negando lo sobrenatural, y atacando especialmente la posibilidad de los milagros: «Si lo histórico fue para la Ilustración algo sin importancia, lo *milagroso* representó para ella un escándalo»<sup>1</sup>.

---

1. A. LANG, *Teología fundamental*, t.I, Rialp, Madrid 1966, p.64.

El interés del protestantismo liberal va a centrarse de manera fundamental en la figura de Jesucristo. Reimarus, Straus, Bruno Bauer... son eslabones de una cadena, en la que a partir de un rechazo *a priori* de todo lo que de sobrenatural o milagroso se contiene en la Sagrada Escritura, se va a llegar incluso a la negación de la misma existencia histórica de Jesús.

El Concilio Vaticano I, coronando anteriores intervenciones magisteriales, fue, en este sentido, una respuesta a tales planteamientos<sup>2</sup>. La Constitución dogmática *Dei Filius*, sobre la fe católica —tras referirse al hecho de la revelación sobrenatural positiva, de su necesidad y de la respuesta del hombre a la revelación de Dios, por medio de la fe—, habla de los argumentos externos de la Revelación —señalando especialmente los milagros y las profecías—, como signos certísimos de origen divino, acomodados a la inteligencia de todos. También la misma Iglesia católica —«por su admirable propagación, eximia santidad, e inexhausta fecundidad en toda suerte de bienes, por su unidad católica y su invicta estabilidad»— es señalada como un incontestable motivo de credibilidad<sup>3</sup>.

El problema pudo parecer a algunos definitivamente zanjado, pero con el modernismo vuelve a surgir de nuevo. Los modernistas, a partir de una filosofía religiosa inspirada en el agnosticismo y en el fenomenismo —consecuencias inevitables de la filosofía de la inmanencia—, vaciaron de contenido la teología natural, los motivos de credibilidad, la revelación como acción divina. San Pío X —tanto en la Enc. *Pascendi*, como en el Decr. *Lamentabili* y en el Motu propio *Sacrorum Antistitum*— hará explícitas referencias a nuestro tema, señalando de nuevo los argumentos externos de la Revelación como signos certísimos del origen divino de la religión cristiana<sup>4</sup>.

En el campo de la teología católica, los tratados que se escriben a lo largo del siglo XIX y principios del XX, están,

2. Entre otras intervenciones del Magisterio inmediatamente anterior: *Theses a Ludovico Bautain iussu sui episcopi subscriptae*, 8-IX-1840, Dz. 1624; Gregorio XVI, *Theses a Ludovico Eugenio Bautain ex mandato S. Cgr. Episcoporum et Religiosorum subscriptae*, 26-IV-1844, Dz. Scho. 2768; Pío IX, Enc. *Qui pluribus*, 9-XI-1846, Dz. 1634 ss.; Pío IX, *Syllabus*, 8-XII-1864, Dz. 1707.

3. Cfr. Dz. 1785ss.

4. Cfr. Dz. 2017, 2072, 2145.



como es lógico, condicionados en cierta forma por los planteamientos señalados más arriba. Su esquema se acomoda perfectamente al de la Constitución dogmática *Dei Filius* del Conc. Vaticano I. Al hablar de los signos de credibilidad atienden preferentemente a su aspecto apoloético, dedicando abundante espacio al tema de la posibilidad y discernibilidad de tales signos, así como a la refutación de las doctrinas opuestas antes mencionadas.

Esa forma de proceder se explica históricamente, pero limita un tanto la riqueza que el planteamiento de los signos de credibilidad —sus relaciones con la gracia, la fe, la naturaleza; su valor pastoral; su sentido espiritual; etc.—tenían en los Padres y en los grandes escolásticos de la Edad Media. Y ahí precisamente entronca nuestro trabajo, en el que hemos querido recopilar la aportación de Santo Tomás, siguiendo el esquema clásico de la Teología Fundamental. Pensamos que las consideraciones esparcidas en las diversas obras del Aquinate, y presentadas aquí en forma sistemática, pueden ofrecer cierta luz a las investigaciones y debates actuales sobre la cuestión de los signos de credibilidad. Ciertamente una valoración acabada del pensamiento tomista, exigiría plantearse el sentido del concepto de signo en el propio texto del Aquinate, e intentar exponer el tema siguiendo un orden que brotara de su entera obra, en lugar de encuadrarle en un esquema —el de los manuales de Teología Fundamental del siglo XIX— que no le es propio. No obstante, nos ha parecido que la forma de proceder que hemos elegido, sin excluir otras —mejor, reclamándolas—, constituye una aportación iluminadora.

De una manera orgánica, Santo Tomás estudia únicamente el milagro y la profecía. Siguiendo una enumeración cronológica, trata estos temas, principalmente, en el *De Veritate*, q. XII (*De prophetia*); en el *Contra Gentes*, III, cc.98 ss (98: *Quod Deus potest operari praeter ordinem rebus inditum...*; 101: *De miraculis*), c. 154 (*De donis gratiae gratis datae*); en el *De Potentia*, q. VI (*De miraculis*); en la *Summa Theologiae*, I, q. 105 (*De mutatione creaturarum a Deo*); en el *Compendium Theologiae*, c. 136 (*Quod soli Deo convenit miracula facere*); en la *Summa Theologiae*, II-II, qq. 171-174 (*De prophetia*), q. 178 (*De gratia miraculorum*); y III, qq. 43-45 (*De miraculis a Christo factis*). Son frecuentes además las referencias cuando trata de la Fe, de la Revelación o de las relaciones

Fe-razón: *Summa Theologiae*, II-II, qq. 1-7; *Contra Gentes* I, cc. 1-9; *In III Sententiarum*, dist. 23; *In Boethio de Trinitate*, q.I; en los Comentarios escriturísticos; etc.

Cuando trata ambos temas juntos <sup>5</sup>, los estudia dentro de lo referente a las *gratiae gratis datae*:

a) en la *Summa contra Gentes* explica su inclusión allí hablando de la conveniencia de algunos *indicios* que confirmen la divinidad de la Revelación, ya que el contenido de ésta no puede presentarse demostrativamente a la razón humana. Unos indicios sobrenaturales, que únicamente Dios puede dar, ayudan a creer y aceptar unas verdades sobrenaturales, cuyo contenido sobrepasa ampliamente el alcance de nuestra razón;

b) en la *S. Th.*, a la vez que permanece la orientación anterior —especialmente en lo referente al milagro, signo divino que confirma incluso a la misma profecía— encuadra las *gratiae gratis datae* en un contexto más amplio. Tras estudiar las virtudes y vicios del hombre en general, pasa al estudio de los aspectos más propios y específicos de algunos hombres, y uno de esos aspectos son las *gratiae gratis datae*.

Al tratar cada uno de estos signos en particular, el encuadre suele ser más o menos el mismo en todos los lugares. El milagro se estudia al hablar del gobierno de la creación por parte de Dios, de la providencia divina, y la conservación de todo lo creado, hablando del milagro como algo que se aparta del orden observado normalmente en la naturaleza. Santo Tomás insiste sobre todo en su carácter de obra propia y exclusiva de Dios; muestra evidente de la omnipotencia divina y de su supremo dominio sobre toda la creación; signo y argumento por tanto de la divinidad de la Revelación, ya que por lo general se realizan en apoyo de ésta; el milagro no es *contra naturam*, porque no hay nada más natural para la criatura que obedecer a su Creador.

Al tratar de la profecía Santo Tomás no limita su contexto al del simple anuncio infalible de un suceso futuro. Incluye en este apartado lo referente a la inspiración divina de las Sagradas Escrituras y a la Revelación.

---

5. *C.G.*, III, c. 154; *S. Th.*, II-II, q. 171, prol.

Cuando trata la profecía como signo de credibilidad, se refiere a ella como una forma de conocimiento, que incluye una especial intervención divina.

De los demás signos de credibilidad, no hace un estudio detallado. Sí hace referencias sueltas a distintos motivos. Hay uno, sin embargo, que conviene destacar por la frecuencia con que lo señala como un signo importantísimo de credibilidad: la maravillosa expansión de la Iglesia.

Una advertencia final. Al pensar en publicar un extracto de nuestra tesis, hemos considerado que todo lo que fuera aislar un capítulo o parte traicionaría nuestro intento, ya que el principal valor de nuestro trabajo es el de ofrecer una visión de conjunto. De ahí que hayamos optado por otra forma de trabajo: hacer una síntesis de toda la tesis, con excepción del primer capítulo, para no alargarnos demasiado. Se ofrecen por tanto aquí unos temas estructurados de lo que, más desarrollado y documentado, se encuentra en la tesis original.

Esta decisión nos ha llevado, desde una perspectiva metodológica, a reducir al mínimo el aparato crítico. De ahí que nos limitemos, en las notas, a la referencias a Santo Tomás. Por la misma razón hemos preferido realizar un esquema lineal del pensamiento tomista, evitando entrar en discusiones de fundamentación.





## INDICE DE LA TESIS\*

	Págs.
INTRODUCCION .....	1
CAPITULO PRIMERO: LOS SIGNOS DE LA REVELACION .....	16
I. <i>La conveniencia de unos signos que demuestren el carácter divino de la Revelación</i> .....	17
A. El contenido de la Revelación excede las posibilidades de la razón humana .....	18
B. Conveniencia de una confirmación de la verdad de la Revelación ....	29
II. <i>Función de los signos de credibilidad en relación con la fe</i> .....	36
A. Los signos ayudan a la fe .....	37
B. Los signos de credibilidad no hacen superflua la fe, que sigue siendo necesaria .....	46
CAPITULO SEGUNDO: EL MILAGRO .....	58
I. <i>Noción de milagro y los distintos tipos de milagros realizados por Dios</i> .....	61
A. Noción de milagro .....	62
B. El milagro está fuera del orden natural .....	66
C. Clasificación de los milagros .....	72
II. <i>Los milagros manifiestan la omnipotencia divina</i> .....	80
A. Sólo Dios puede hacer milagros .....	81
B. Dios ha querido servirse de instrumentos para hacer milagros ...	92
III. <i>Los milagros como manifestación de lo sobrenatural</i> .....	101
A. Los milagros son signo inmediato de una misión divina .....	103
B. El milagro como manifestación de la divinidad del hijo y de su consubstancialidad con el Padre .....	113
C. El milagro como signo de amor y de la misericordia divina ....	117
D. Los milagros como signos de la llegada del Reino de Dios ....	120
CAPITULO TERCERO: LA PROFECIA .....	125
I. <i>Noción y tipos de profecías</i> .....	127
A. Noción de profecía .....	127
B. Tipos de profecías .....	147

---

\* La paginación se refiere al original mecanografiado que obra en la secretaría de la Facultad; sirve aquí como orientación sobre la extensión concedida a cada tema.



II. <i>La profecía es manifestación de la sabiduría divina: sólo Dios puede ser su autor</i> .....	151
A. La profecía excede las facultades del conocimiento humano ....	152
B. Los falsos profetas .....	160
III. <i>La profecía como manifestación de lo sobrenatural</i> .....	164
A. La profecía como argumento de la fe .....	164
B. La profecía como manifestación de la voluntad salvífica de Dios	167
C. Las profecías como signos de la mesianidad de Cristo .....	170
 CAPITULO CUARTO: LA IGLESIA, GRANDE Y PERPETUO MOTIVO DE CREDIBILIDAD .....	185
I. <i>La admirable propagación de la Iglesia</i> .....	187
II. <i>La eximia santidad de la Iglesia</i> .....	199
A. La santidad de Jesucristo, Fundador de la Iglesia .....	201
B. La santidad en la primitiva Iglesia .....	205
C. La santidad en la Iglesia en todos los tiempos .....	211
III. <i>La unidad católica e invicta estabilidad de la Iglesia</i> .....	217
 CAPITULO QUINTO: LA SUBLIMIDAD DE LA DOCTRINA CRISTINA, SIGNO DE SU SOBRENATURALIDAD .....	227
I. <i>La singularidad de la doctrina de Cristo</i> .....	228
II. <i>El origen divino de la doctrina de Cristo</i> .....	237
III. <i>La rectitud de corazón, condición necesaria para reconocer la divinidad de la doctrina de Jesucristo</i> .....	241
 CAPITULO SEXTO: LOS MOTIVOS INTERNOS DE CREDIBILIDAD .....	247
I. <i>Sólo Dios puede saciar las ansias de felicidad del hombre</i> ....	251
II. <i>El origen divino de la paz y la alegría cristianas</i> .....	254
 CONCLUSION .....	273
 INDICE DE TEXTOS DE SANTO TOMAS CITADOS .....	277
 INDICE BIBLIOGRAFICO .....	288





## BIBLIOGRAFIA DE LA TESIS

### I. Estudios sobre la Apologética y los motivos de credibilidad en Santo Tomás

- BOUBLIK, V., *La finalit  dei miracoli secondo S. Tommaso d'Aquino (Contra Gentes, III, 99)*, Miscellanea André Combes, Pontificia Univ. Lateranense Paris, Vrin, 1967, Vol II, pp. 255 ss.
- *L'azione divina «praeter ordinem naturae» secondo S. Tommaso d'Aquino. Filosofia del miracolo*, Pont. Univ. Lateranense, Roma 1968, 147 pp.
- *Miracoli «supra naturam» secondo S. Tommaso*, Divinitas, 9 (1965) pp. 52-64.
- COLUNGA, A., *Tratado de la profecía*, en *Suma Teológica*, t. 10, Madrid 1955.
- DAPPARA, M., *Fede e filosofia in S. Tommaso*, Studium, 1931, pp. 539-546.
- GRANDMAISON, L. DE, *Sur l'apologetique de S. Thomas*, Nouvelle Rev. Théologique, 39 (1907) pp. 65-74 y 121-130.
- HUBY, J., S. J., *De la finalit  du miracle. A propos de deux textes de S. Thomas*, Rech. Sc. rel., XIX (1929) pp. 298-305.
- IBAÑEZ ARANA, A., *Las cuestiones «de prophetia» en Santo Tomás y la inspiración b blica*, Scriptorium Victoriense, 1 (1954) p. 256-312.
- MAC CARTHY, B., *El modo del conocimiento profético y escritur stico seg n Sto. Tomás de Aquino*, Scripta Theologica, 1977 (9), pp. 425-484.
- RICHARD, Jean, *Le processus psychologique de la r velation prophetique selon Saint Thomas d'Aquin. Commentaire historique et doctrinal de II-II, q. 173, a.2*, Laval Théologique et Philosophique, 1967 (23), pp. 42-75.
- SYNAVE P.-BENOIT, P., *La Prophetie*, en *Somme Théologique*, t. 47, Paris 1947.
- VAN HOVE, A., *De leer van den H. Thomas over het begrip van het mirakel*, Col. Mechlin., XX (1931), pp. 64-67.
- *La doctrine du miracle chez S. Thomas et son accord avec les principes*

*de la recherche scientifique*, Wetteren (Belg.) de Meester; Paris, Gabalda 1927.

WHITE, V., O.P., *St. Thomas's Conception of Revelation*, Dominican Studies, Oxford, I, 1948, pp. 3-34.

## II. Estudios de Apologética de inspiración tomista\*

BETZENDÖRFER, W., *Glauben und Wissen bei Thomas v. Aq.*, Theol. Bl., V (1926), pp. 84 ss.

CASCIARO, J. M., *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la profecía y la revelación*, C.S.I.C., Madrid 1969.

DIECKMANN, H., *De revelatione christiana*, Friburgo de B., 1930.

DUROUX, B. *La psychologie de la foi chez Saint Thomas d'Aquin*, Desclée Tournai, 1963.

FALLON, J., S. M., *La crédibilité du dogme catholique. Apologetique scientifique*, Paris et Lyon, E. Vitte, 1933.

FERMI, A., *Quaestiones proemiales Apologeticae et Lectiones selectae ex Summa contra Gentiles D. Thomae*, Plaisance, Merlini 1934.

GARDEIL, A., *La crédibilité et l'apologetique*, Gabalda, Paris 1928 (2ª ed.).  
— *Le Donne révélé et la theologie*, Paris 1910 (2ª ed.).

GARRIGOU-LAGRANGE, R., O.P., *De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita*, Roma 1950, 5ª ed.

GARRIGOU-LAGRANGE, R., O.P. -WALSHE, J., *The principles of catholic apologetics. A study of Modernisme based chiefly on the lectures of Père G.-L. «De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita»*, Adapted and rearranged by J.WALSHE, London, Sand; St-Louis, Herder, 1926.

HORVATH, A.H., O.P., *Thomistische Synthese und wissenschaftliche Apologetic*, Divus Thomas. Freiburg, 23 (1945), pp. 407-426.

INAUEN, A., *Glauben und Wissen bei Thomas v. Aq.*, Das neue Reich, V (1923), pp. 605 ss.

JAVIERRE ORTAS, A., *Milagro. III: Síntesis de Teología Fundamental*, Gran Enciclopedia Rialp, XV, Madrid, Rialp, 1973, pp. 805-813.

LATOURELLE, R., *Théologie de la Révélation*, Desclée de Brouwer, 2ª ed., 1966.

NIED, E., *Glauben und wissen nach Thomas v. Aq.*, Freiburg, Waibel, 1928.

O'BREARTUIN, Liam S., O.C.D., *The Theology of Miracles*, Ephemerides Carmeliticae, 1969 (20), pp. 3-51.

---

\* Incluimos sólo una selección, con los libros y artículos que nos han parecido más interesantes.

- PARIS, G. M., O.P., *Ad mentem S. Thomae Aquinatis Tractatus de Ecclesia Christi ad usum studentium theologiae fundamentalis*, 2ª ed., Melitae, J. Muscat, 1949.
- PEGUES, Th., O.P., *Propaedeutica thomistica ad Sacram Theologiam*, Augustae Taurinorum, Librer. del S. Cuore, 1931.
- SERTILLANGES, A.D., *Le miracle dans l'Eglise*, Paris 1933.
- TABET, M. A., *Profecía y profetas, II*, Gran Enciclopedia Rialp, 19, pp. 217 ss., Madrid 1971.
- VAN HOVE, A., *De modo procedendi et indole argumenti quo probatur miraculi possibilitas animadversiones*, Div. Thom. (Pl.), XXXII (1929), pp. 113-127.





# LOS SIGNOS DE LA DIVINIDAD DE LA REVELACION SEGUN SANTO TOMAS

## I. EL MILAGRO

Santo Tomás, hablando de las gracias *gratis datae*, dice que mediante ellas el Espíritu Santo provee a la Iglesia de todo lo que es útil para la salvación de sus miembros. En la transmisión del depósito divinamente recibido, por ejemplo, asiste a sus instrumentos mediante el don de lenguas y otras gracias que hacen eficaz la predicación. Pero —de manera especial en los primeros momentos<sup>1</sup>—, se hace necesaria una confirmación sensible de ese mensaje sobrenatural para hacerlo creíble. Los milagros son una de las maneras de confirmarlo, y así, el Evangelio de San Marcos termina diciendo que los discípulos predicaron la doctrina del Señor por todas partes, *Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis* (Mc 16, 20). De esta forma, el hombre —a través de unos hechos sobrenaturales— se ve ayudado y conducido a creer unas verdades sobrenaturales<sup>2</sup>.

---

1. Cfr. C.G., III, c. 154.

2. «Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q. 177, a. 1), Spiritus Sanctus sufficienter providet Ecclesiae in his quae sunt utilia ad salutem, ad quod ordinantur gratiae gratis datae. Sicut autem oportet quod notitia quam quis divinitus accipit, in notitiam aliorum deducatur per donum linguarum et per gratiam sermonis; ita necesse est quod sermo prolatus confirmetur, ad hoc quod credibilis fiat. Hoc autem fit per operationem miraculorum: secundum illud Mc 16, 20: *Et sermonem confirmante sequentibus signis*. Et hoc rationabiliter. Naturale enim est homini ut veritatem intelligibilem per sensibiles effectus deprehendat. Unde sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest in aliquam Dei notitiam per effectus naturales, ita per aliquos supernaturales effectus, qui miracula dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credentorum homo adducitur. Et ideo operatio miraculorum pertinet ad gratiam gratis datam» (*S.Th.*, II-II, q. 178, a. 1).

## 1. Naturaleza del milagro

En una primera aproximación —y según la etimología de la palabra— el término milagro —*miraculum*— vendría a designar algo que nos produce admiración. En esta admiración pueden concurrir dos factores: la observación de un hecho insólito, o el desconocimiento de la causa que lo provoca. Nos admiramos —comenta Santo Tomás— cuando los efectos son manifiestos y las causas ocultas <sup>3</sup>.

No basta sin embargo la admiración para definir formalmente el milagro; porque un hecho admirable puede serlo *quoad se* o *quoad nos*. Es admirable *quoad nos*, cuando la causa del efecto que nos admira no es *simpliciter* desconocida: hay fenómenos que para unos resultan admirables, mientras que para otros no, porque conocen sus causas naturales. Por ejemplo, para una persona poco cultivada, es motivo de asombro observar que el hierro vence la ley de la gravedad atraído por un imán, o presenciar un eclipse de sol, que ha sido fácilmente previsto por un astrólogo <sup>4</sup>.

Para que pueda hablarse de milagro, el hecho ha de ser admirable *quoad se*, es decir, debe tratarse de un fenómeno cuya causa es *simpliciter* oculta: no basta por tanto que resulte desconocida para algunos, sino que es un hecho que no encuentra explicación dentro del orden natural. La causa más remota y más oculta para el hombre —prosigue Santo Tomás— es Dios, cuya esencia es inabarcable <sup>5</sup>; por tanto, se habla propiamente de milagros ante hechos que se apartan del orden de la naturaleza, o de un modo habitual de obrar, y que sólo pueden ser explicados por una actuación de la potencia divina <sup>6</sup>. En consecuencia, el milagro es algo realizado por Dios, *praeter ordinem causarum secundarum nobis notarum* <sup>7</sup>, *praeter ordinem communiter observatum in rebus* <sup>8</sup>.

3. Cfr. *De Pot.*, q. VI, a. 2.

4. Cfr. *De Pot.*, q. VI, a. 2; *S.Th.*, I, q. 105, a. 7.

5. Cfr. *C.G.*, III, c. 101.

6. Cfr. *De Pot.*, q. VI, a. 2.

7. Cfr. *Comp. Theol.*, c. 136.

8. Cfr. *C.G.*, III, c. 101.



### a) *El milagro está fuera del orden natural*

Para cualquier ente, lo natural es aquello que le conviene según su naturaleza<sup>9</sup>, es decir, la misma naturaleza del ente, sus exigencias, sus facultades, sus posibilidades.

El milagro queda fuera del orden observado comúnmente en la naturaleza. Pero no basta con que supere el orden de una naturaleza concreta: no es milagroso, por ejemplo, el hecho de que una piedra —contrariamente a la ley de la gravedad— ascienda impulsada por un hombre. Es necesario que esté fuera del orden de toda la naturaleza creada, *praeter ordinem totius naturae creatae*, y que sólo pueda ser realizado por Dios: porque todo lo que hacen los ángeles o lo hombres, con sus propias fuerzas, queda dentro del orden de la naturaleza creada<sup>10</sup>.

Santo Tomás emplea gran variedad de fórmulas para insistir en esta misma idea: se trata de hechos que están *praeter consuetum ordinem talium effectuum*<sup>11</sup>; exceden las facultades de la naturaleza<sup>12</sup>; están *supra facultatem naturae*, bien en cuanto al hecho en sí, o en cuanto al modo en que se ha realizado<sup>13</sup>; ocurren *praeter causas nobis notas*<sup>14</sup>; etc.

En ocasiones —especialmente en el *De Potentia* (cfr. q. VI)— habla Santo Tomás de algunos milagros *contra naturam*; el ejemplo que suele poner es el de los tres jóvenes judíos de Babilonia que, arrojados al fuego porque se negaban a adorar a la estatua de Nabucodonosor, no sufrieron ningún daño (cfr. Dan 3, 8 ss.). Emplea esa expresión para referirse a los casos en que permanece en la naturaleza la disposición contraria al

9. Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 10, a. 1.

10. «Miraculum proprie dicitur, cum aliquid fit praeter ordinem naturae. Sed non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat praeter ordinem naturae alicuius particularis, quia sic cum aliquis proicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit praeter ordinem naturae lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum quod fit praeter ordinem totius naturae creatae. Hoc autem non potest facere nisi Deus; quia quidquid facit angelus, vel quaecumque alia creatura, propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturae creatae, et sic non est miraculum. Unde relinquitur, quod solus Deus miracula facere possit» (*S.Th.*, I, q. 110, a. 4).

11. Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 113, a. 10, ad 1.

12. Cfr. *S.Th.*, I, q. 105, a. 8.

13. Cfr. *S.Th.*, I, q. 105, a. 7, ad 2.

14. Cfr. *S.Th.*, I, q. 105, a. 7.

efecto milagroso: en la hoguera persistía la disposición del fuego para quemar <sup>15</sup>.

Puede decirse que utiliza esta expresión *improprie*, como el mismo Santo Tomás pone de manifiesto en muchos otros lugares, dedicando incluso un capítulo de la *Summa Contra Gentiles* a esta cuestión <sup>16</sup>. En efecto, la misión de los instrumentos es servir a la acción del agente principal, y no es contrario a la naturaleza que un instrumento determinado sea movido por su agente, sino que es lo más conveniente. Dios es el primer agente, y todos los demás —causas segundas— son instrumentos suyos <sup>17</sup>: lo natural para cualquier creatura es moverse según la voluntad de Dios <sup>18</sup>.

Cuando sucede algo en un objeto, dice en otro lugar, *prae-ter naturam inditum*, puede ser por dos motivos: por la acción de un agente que no le dio su actuación natural —como cuando un hombre arroja al aire una piedra: en ese caso podría decirse que la piedra actúa contra su naturaleza—, o por obra del agente de quien depende su acción natural. Dios es quien señala a las cosas el orden de su naturaleza: de ahí que pueda hacer algo que se aparte del orden normalmente observado, sin ir *contra naturam* <sup>19</sup>.

## b) Tipos de milagros

Santo Tomás hace distintas clasificaciones de los milagros. La más perfecta —y a la que pueden reducirse las demás— es la que presenta en la *S.Th.*, I, q. 105, a. 8, que se corresponde con la de *C.G.*, III, c. 101. En ambos casos el criterio utilizado es el mayor o menor grado de excedencia del milagro con respecto a las facultades de la naturaleza. Distingue el Santo tres grados:

15. Cfr. *De Pot.*, q. VI, a. 1, ad 20.

16. Cfr. *C.G.*, III, c. 100: *Quod ea quae Deus facit praeter naturae ordinem non sunt contra naturam*.

17. Cfr. *C.G.*, III, c. 100.

18. Cfr. *S.Th.*, III, q. 44, a. 2, ad 1.

19. Cfr. *S.Th.*, I, q. 105, a. 7, ad 1; *Comp. Theol.*, c. 136.

1) milagros que exceden las facultades de la naturaleza en cuanto a la misma sustancia del hecho milagroso. Son fenómenos que la naturaleza no puede hacer de ninguna manera: que dos cuerpos estén a la vez en el mismo lugar, como el cuerpo de Cristo al atravesar las paredes del cenáculo donde estaban reunidos los Apóstoles; que el sol retroceda o detenga su curso; que un cuerpo humano sea glorificado, como sucedió en la Transfiguración del Señor, etc.;

2) hay otros milagros que exceden las facultades naturales, no en cuanto al hecho en sí considerado en su objeto formal (dar la vida, otorgar la capacidad de ver), sino en relación al sujeto en quien tienen lugar. Son fenómenos que la naturaleza puede realizar, pero no en ese caso determinado. La naturaleza puede dar la vida o la vista; pero no puede vivificar a un cadáver, o hacer que un ciego vea;

3) finalmente, hay milagros que exceden las facultades de la naturaleza, sólo en cuanto al modo en que se realizan. Dios hace lo que es una operación normal de la naturaleza, pero prescindiendo de las causas creadas: es el caso de la suegra de Pedro, a la que Jesús cura de su fiebre instantáneamente, de manera que, sin ningún tipo de convalecencia, se levantó y empezó a trabajar; o las lluvias producidas por la oración de Samuel y Elías; etc.<sup>20</sup>.

---

20. «Sed dicitur aliquid miraculum per comparisonem ad facultatem naturae, quam excedit. Et ideo secundum quod magis excedit facultatem naturae, secundum hoc maius miraculum dicitur.

Excedit autem aliquid facultatem naturae tripliciter. Uno modo, quantum ad substantiam facti: sicut quod duo corpora sint simul, vel quod sol retrocedat, aut quod corpus humanum glorificetur; quod nullo modo natura facere potest. Et ista tenent summum gradum in miraculis.

Secundo aliquid excedit facultatem naturae, non quantum ad id quod fit, sed quantum ad id in quo fit: sicut resuscitatio mortuorum, et illuminatio caecorum, et similia. Potest enim natura causare vitam, sed non in mortuo: et potest praestare visum, sed non caeco. Et haec tenent secundum locum in miraculis.

Tertio modo excedit aliquid facultatem naturae, quantum ad modum et ordinem faciendi: sicut cum aliquis subito per virtutem divinam a febre curatur absque curatione et consueto processu naturae in talibus, et cum statim aer divina virtute in pluvias densatur absque naturalibus causis, sicut factum est ad preces Samuelis (I Reg 12, 18) et Eliae (III Reg 18, 44-45). Et huiusmodi tenet infimum locum in miraculis.

Quaelibet tamen horum habent diversos gradus, secundum quod diversimode excedunt facultatem naturae» (*S.Th.*, I, q. 105, a. 8; cfr. *C.G.*, III, c. 101).



En el *De Potentia*, la división presenta leves diferencias con respecto a la anterior. Distingue también tres grados:

1) milagros *supra naturam*, son fenómenos que la naturaleza no puede realizar, bien porque lo realizado por Dios es absolutamente inasequible para ella —glorificación de un cuerpo humano, por ejemplo—, o porque no puede llevarlo a cabo en aquel sujeto concreto —resurrección de un muerto—;

2) milagros *praeter naturam*; en ellos Dios produce efectos que la naturaleza puede hacer, pero no de ese modo: por ejemplo la curación de la suegra de Pedro;

3) milagros *contra naturam*: cuando en la naturaleza permanece su disposición contraria al efecto realizado por Dios, como cuando conservó ilesos a los tres jóvenes en la hoguera permaneciendo la potencia del fuego para quemar <sup>21</sup>.

La clasificación —dejando aparte los milagros *contra naturam* de que habla Santo Tomás— no presenta diferencias en relación con la primera. En los milagros *supra naturam* incluye el Santo lo dos primeros grados señalados en la *S. Th.*: el primero coincide con los milagros *supra naturam* que la naturaleza no puede realizar de ningún modo; el segundo se corres-

21. «Circa ea quae Deus miraculose facit, talis solet adhiberi distinctio, quod quaedam dicantur fieri supra naturam, quaedam contra naturam, quaedam praeter naturam.

Supra naturam quidem, inquantum in illum effectum quem Deus facit, natura nullo modo potest: quod quidem contingit dupliciter; vel quia ipsa forma inducta a Deo, omnino a natura induci non potest; sicut forma gloriae, quam inducit Deus corporibus electorum, et sicut etiam incarnatio Verbi: vel quia etsi talem formam possit in aliquam materiam inducere, non tamen in istam: sicut ad causandum vitam natura potens est, sed quod in hoc mortuo natura vitam causet, hoc facere non potest.

Contra naturam esse dicitur, quando in natura remanet contraria dispositio ad effectum quem Deus facit; sicut quando conservavit pueros illaesos in camino, remanente virtute comburenti in igne, et quando aqua Iordanis stetit, remanente gravitate in ea; et simile est quod virgo peperit.

Praeter naturam autem dicitur Deus facere, quando producit effectum quem natura producere potest, illo tamen modo quo natura facere non potest, vel quia deficiunt instrumenta quibus natura operatur (sicut cum Christus convertit aquam in vinum, Io II, quod tamen natura aliquo modo facere potest...) vel quia est in divino opere maior multitudo quam natura fecere consuevit, sicut patet de ranis quae sunt producta in Aegypto; vel quantum ad tempus, sicut cum statim ad invocationem alicuius sancti aliquis curatur, quem natura non statim, sed successive, et in alio tempore, non in isto curare posset; et sic accidit in miraculo inducto de socru Petri. Unde patet quod omnia huiusmodi, si accipiantur et modus et factum, facultatem naturae excedunt» (*De Pot.*, q. VI, a. 2, ad 3).

ponde con los que la naturaleza no puede realizar en ese sujeto concreto. Y los milagros *praeter naturam* se equiparan al tercer grado, es decir, son los que exceden las facultades de la naturaleza sólo en cuanto el modo en que se realizan.

Santo Tomás señala también, aunque de un modo más informal, una tercera clasificación, comentando las palabras *virtutes, signa y portenta o prodigia*, de San Pablo a propósito de la confirmación de la doctrina: *contestante Deo signis, et portentis, et variis virtutibus* <sup>22</sup>. El Aquinate en esos pasajes señala los distintos significados que pueden tener dichos términos:

1) *virtutes*: designan el milagro en cuanto que se trata de un hecho que excede las facultades de la naturaleza. La *virtus* —fuerza, potencia— es algo común a todos los milagros, porque todos ellos exigen una intervención de la potencia divina: en este sentido, los signos y los prodigios podrían quedar incluidos dentro de ese término más amplio <sup>23</sup>. Pero por esa característica del término, también podría utilizarse para designar aquellos milagros de menor grado, es decir, los milagros *quoad modum*;

2) *Signa y portenta o prodigia*: designan el milagro en cuanto tiene como fin manifestar algo sobrenatural <sup>24</sup>. En este sentido, Santo Tomás emplea con gran frecuencia el término *signum*, para referirse a todo tipo de milagros <sup>25</sup>. También señala que *prodigia* y *signa* pueden designar milagros de mayor o menor categoría, respectivamente <sup>26</sup>.

## 2. Los milagros señales de la Omnipotencia divina

### a) Sólo Dios puede hacer milagros

Cada ente tiene unas operaciones propias, para las cuales cuenta con un principio que le da la posibilidad y lo inclina a

22. Hebr 2, 4; cfr. II Cor 12, 12; II Thess 2, 9.

23. Cfr. *In II ad Cor.*, c. XII, lect. 4.

24. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 178, a. 1 ad 3.

25. Cfr. *infra* citas del apartado II. 3. a.

26. Cfr. *In II ad Thess.*, cap. II, lect. 2; *In II ad Cor.*, cap. XII, lect. 4; *In Io.*, cap. IV, lect. 7.

realizar esas operaciones y no otras. Ese principio es la forma<sup>27</sup>, actuada por el *actus essendi* propio<sup>28</sup>. El *esse*, acto último de todo el ente, es fundamento de su naturaleza o principio de operaciones: *operari sequitur esse*, y el *modus operandi* es consecuencia del *modus essendi*<sup>29</sup>.

La criatura, que tiene un ser limitado por su esencia, no puede obrar más allá de los límites que esa misma esencia le impone. Opera según su naturaleza específica o por debajo de ella, pero no puede hacer nada *supra suam speciem*: el hombre, por ejemplo, obra con el pecado por debajo de la naturaleza humana, pero necesita de la gracia para cualquier obra sobrenatural<sup>30</sup>.

El obrar de la criatura está limitado además por la naturaleza de los entes sobre los cuales actúa: no puede realizar en ellos más que lo incluido en la potencia pasiva de estos entes<sup>31</sup>.

El ente creado, por tanto, según sus propias fuerzas, no puede actuar por encima del orden establecido por Dios. En consecuencia, ninguna virtud creada puede realizar milagros, que suponen una acción por encima del orden establecido, sacar de un ente algo que no está en su potencia<sup>32</sup>; un actuar de la criatura *supra suam speciem, praeter ordinem totius naturae creatae*<sup>33</sup>.

Dios en cambio es Acto puro, y su *esse* se identifica con su esencia o su naturaleza<sup>34</sup>. Su *esse*, al no estar limitado por su esencia, es infinito y la potencia de su actuación es también infinita<sup>35</sup>. De ahí que no habiendo en Dios de ninguna manera potencia pasiva, capacidad de padecer la acción de otro, posea en cambio máximamente la potencia activa, principio del obrar en otro<sup>36</sup>. Además, al contener en sí toda la perfección del ser, no está determinado por nadie en su obrar, ni actúa *per neces-*

27. Cfr. C.G., III, c. 73; *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1.

28. Cfr. *De Pot.*, q. VII, a. 2, ad 9.

29. Cfr. *S.Th.*, I, q. 89, a. 1.

30. Cfr. *De Ver.*, q. XXVII, a. 3, ad 22.

31. Cfr. C.G., III, c. 102.

32. Cfr. C.G., III, 102.

33. Cfr. *S.Th.*, I, q. 110, a. 4.

34. Cfr. *S.Th.*, I, q. 3, a. 3.

35. Cfr. *S.Th.*, I, q. 25, a. 2.

36. Cfr. *S.Th.*, I, q. 25, a. 1.



*sitatem naturae*. Una operación de ese estilo no cabe en Dios: implicaría un agente superior que le hubiera impuesto el obrar dentro de un orden determinado; por otra parte, tal operación es propia de los entes cuyo *esse* está limitado por su esencia<sup>37</sup>.

Dios puede actuar por tanto *praeter cursum naturae*, y obrar en las criaturas *praeter causas creatas*<sup>38</sup>, ya que es causa del *esse* de todas ellas. De ahí que pueda actuar sobre el *esse* de las cosas. Por ejemplo, induciendo en un ente una forma nueva que la naturaleza no podría inducir en ningún caso, como cuando glorifica a un cuerpo humano; o en el individuo concreto de que se trata, como cuando da la vista a un ciego. También puede actuar sobre la operación de los entes, como cuando suspende el efecto normal del fuego, y hace que no queme<sup>39</sup>; porque es Dios quien ordena la operación de cada criatura<sup>40</sup>. También puede prescindir de las causas segundas, realizando inmediatamente los efectos para los cuales suele servirse de ellas<sup>41</sup>. Así, puede curar instantáneamente a una persona que hubiera sanado también al cabo de un tiempo, de seguir la enfermedad su curso normal<sup>42</sup>.

Santo Tomás acude también a otro tipo de explicaciones, al hablar de esa potencia infinita de Dios que le permite actuar *praeter ordinem totius naturae creatae*. Así, por ejemplo:

1) cuando las cosas tienen un fin que les resulta proporcionado, la sabiduría de quien las ha hecho y dado ese fin, está limitada a ese orden. Siendo la Bondad divina un bien que excede *improportionabiliter* las cosas creadas, la Sabiduría divina no queda determinada de forma necesaria a ningún orden<sup>43</sup>;

2) el orden de la creación no procede de Dios *per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis*, de manera que podría haber establecido un orden diferente. De ahí que la potencia divina pueda obrar fuera de este orden: o prescin-

---

37. Cfr. *S.Th.*, I, q. 19, a. 4.

38. Cfr. *De Pot.*, q. VI, a. 1.

39. Cfr. *Ibidem*.

40. Cfr. *De Pot.*, q. VI, a. 1. ad 19.

41. Cfr. *C.G.*, III, c. 99.

42. Cfr. *Comp. Theol.*, c. 136.

43. Cfr. *S.Th.*, I, q. 25, a. 5.

diendo de las causas segundas y realizando los efectos propios de éstas, o produciendo efectos que resultan irrealizables por esas causas <sup>44</sup>;

3) siendo Dios el origen de la necesidad o de la contingencia en los entes creados <sup>45</sup> —lo necesario y lo contingente son consecuencia de la naturaleza concreta del ente <sup>46</sup>—, la operación divina puede prescindir de esos factores;

4) además, la potencia divina es infinita, y no puede estar determinada necesariamente a ningún efecto concreto <sup>47</sup>

Esa absoluta omnipotencia divina no quiere decir arbitrariedad: abarca todo lo que tiene razón de ente <sup>48</sup>, es decir todo aquello que no implica en sí contradicción. No se extiende por tanto a lo contradictorio, que implica *esse et non esse simul*, porque un ente similar no es factible ni posible, al no participar del ser. Esto no significa ningún límite para la potencia divina, que de extenderse a lo contradictorio sería arbitraria, sin sentido, y, en consecuencia, imperfecta <sup>49</sup>.

La infinita potencia de Dios se extiende por consiguiente a *omnia possibilia absolute*, es decir, a todo lo que tiene razón de posible. Y no se extiende a lo imposible *absolute*, en cuya simple proposición el predicado repugna al sujeto: Dios, por ejemplo, no podría crear un hombre irracional <sup>50</sup>. En este sentido, Santo Tomás da abundantes ejemplos: no es posible que Dios haga algo que no quiere, pues no actúa por necesidad; o algo que no conozca, porque se quiere lo que se conoce; o algo

44. Cfr. *S.Th.*, I, q. 105, a. 6.

45. Cfr. *Peri Herm.*, I, 14.

46. Cfr. *S.Th.*, I, q. 22, a. 4 ad 3.

47. Cfr. *C.G.*, III, c. 102.

48. Cfr. *S.Th.*, I, q. 25, a. 5, ad 1.

49. «Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul. Hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae omnipotentiae; sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur: quia non possunt habere possibilitatem rationem. Unde convenientius dicitur quod *non possunt fieri*, quam quod *Deus non potest ea facere*. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis: *non erit impossibile apud Deum omne verbum*. Id enim quod contradictionem implicat, *verbum* esse non potest: quia nullus intellectus potest illud concipere» (*S.Th.*, I, q. 25, a. 3; cfr. *C.G.*, II, c. 22).

50. Cfr. *S.Th.*, I, q. 25, a. 3.

que no esté ordenado a sí mismo como a su fin, ya que su bondad es el objeto propio de su voluntad<sup>51</sup>. No es posible que haga que lo pasado no haya sido<sup>52</sup>, o que la afirmación y la negación sean a la vez verdaderas<sup>53</sup>. No podría crear otro Dios, o algo que se conserve en el ser sin El<sup>54</sup>; etc.

b) *Dios ha querido servirse de instrumentos para hacer milagros*

El milagro es algo propio y exclusivo de la potencia divina: Dios, legislador de la naturaleza, es el único que puede obrar *praeter cursum naturalem*<sup>55</sup>. Pero ha querido servirse de instrumentos —de ángeles, o de hombres— en su realización<sup>56</sup>, como consta por numerosos relatos de la Sagrada Escritura. En efecto, la criatura puede intervenir de dos formas: mediante la oración, impetrando el milagro; o *potestative, per potestatem*, como un instrumento de Dios que coopera materialmente en su realización<sup>57</sup>. Y resulta razonable que sea así, comenta el Doctor Angélico, porque si ha elevado a los hombres a la dignidad de hijos de Dios, no resulta admirable que les conceda también la facultad de hacer milagros. Y aunque Dios es el único que puede hacerlos por su propia autoridad, puede hacer participar de ese poder a la criatura, según la capacidad de ésta y el orden de la sabiduría divina<sup>58</sup>.

Esta potencia es en el hombre algo transitorio, semejante a esas formas imperfectas que no permanecen más que cuando está presente el agente principal: como ocurre con la luz natural que necesita de la presencia del sol. De ahí que esa facultad puede considerarse como una gracia *gratis data*, concedida temporalmente por Dios<sup>59</sup>, porque la omnipotencia divina es

---

51. Cfr. C.G., III, c. 98.

52. Cfr. S.Th., I, q. 25, a. 4.

53. Cfr. De Pot., q. VI, a. 1 ad 3.

54. Cfr. C.G., II, 25.

55. Cfr. De Pot., q. VI, a. 4.

56. Cfr. S.Th., I, q. 110, a. 4, ad 1.

57. Cfr. De Pot., q. VI, a. 9.

58. Cfr. De Pot., q. VI, a. 4.

59. Cfr. *Ibidem*.



algo que no puede comunicarse a ninguna criatura como forma o cualidad permanente <sup>60</sup>.

Por su parte, el instrumento necesita de la fe para poder actuar como tal. La realización de los milagros se atribuye a la fe, dice el Santo, porque proceden de la omnipotencia de Dios, en quien se apoya la fe, y porque se ordenan a su confirmación <sup>61</sup>.

La fe, explica el Aquinate, dispone máximamente al hombre para la realización *ex potestate* del milagro: el hombre actúa entonces como instrumento divino, representando de algún modo la potencia divina; y es la fe la que posibilita que esa potencia divina resida en el hombre. Por otra parte, la acción de Dios en la naturaleza es comparada a la acción del alma sobre el cuerpo: el alma consigue un rendimiento especial del cuerpo, ilusionándolo, moviéndolo, por alguna idea especialmente firme y atractiva; de manera semejante, la fe da al hombre la firmeza necesaria para actuar como instrumento de Dios. Además, teniendo en cuenta que los milagros se hacen mediante un mandato, facilita la colaboración humana lo que haga apto al hombre para mandar, como el conseguir una cierta ascendencia y separación sobre aquellas cosas a las que debe imperar: la fe abstrae al hombre de las cosas naturales y sensibles, dirigiéndole hacia verdades inteligibles <sup>62</sup>.

Sin embargo, la fe no es causa suficiente del milagro <sup>63</sup>, que sólo puede hacerse con autoridad divina, es decir, mediante la potencia divina <sup>64</sup>.

No es en cambio necesario que el instrumento sea virtuoso: cuando el milagro se dirige a confirmar la veracidad y el origen divino de una doctrina, Dios puede servirse de cualquiera que predique la religión verdadera e invoque su nombre como testigo; también de un pecador, si esta anunciando la verdad <sup>65</sup>, porque nada prohíbe que algo vivo —Dios— opere mediante un

60. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 178, a. 1 ad 1.

61. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 178, a. 1 ad 5; *In Heb.*, cap. XI, lect. 6; *In I ad Cor.*, cap. XIII, lect. 1.

62. Cfr. *De Pot.*, q. VI, a. 9.

63. Cfr. *De Pot.*, q. VI, a. 9 ad 19.

64. Cfr. *Resp. de art.* 36, a. 18.

65. Cfr. *De Pot.*, q. VI, a. 5 ad 9.

instrumento muerto —la fe del pecador—instrumentalmente <sup>66</sup>. En cambio, cuando el milagro se dirige a confirmar la santidad de una persona que Dios propone como ejemplo, no puede ser hecho más que por una persona buena <sup>67</sup>.

Es imposible en consecuencia un milagro verdadero en apoyo de una doctrina falsa: porque el milagro no se hace sino por virtud divina, y Dios no puede ponerse como testigo de una falsedad <sup>68</sup>. De ahí que en confirmación de mal sólo puedan presentarse prodigios aparentes, falsos, en los que —además de la posible intervención diabólica— podrán encontrarse causas naturales que los expliquen <sup>69</sup>. Dios no concede a los demonios ningún poder para hacer milagros, que son un testimonio divino, indicativo del poder y la *verdad divina* <sup>70</sup>.

El demonio, sin embargo, puede realizar ciertas acciones que a los ojos de los hombres parecen admirables, e incluso presentan apariencia de milagro. Esto se explica por la naturaleza espiritual del diablo, con unas facultades muy superiores a las humanas: con una inteligencia, que por su agudeza especial conoce mejor que el hombre la naturaleza <sup>71</sup>; con una potencia de actuación que le permite realizar ciertas transmutaciones admirables en los cuerpos, o engañar nuestros sentidos o nuestra imaginación. Pero en ningún caso se tratará de un verdadero milagro <sup>72</sup>.

### 3. Los milagros, signos de la verdad sobrenatural

Al estudiar el milagro, advierte el Angélico, podemos considerar dos aspectos. El primero es el hecho milagroso en sí. El segundo es el fin del milagro, es decir, la manifestación de algo sobrenatural: de ahí que reciban también el nombre de signos <sup>73</sup>.

66. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 178, a. 2 ad 2.

67. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 178, a. 2; *In Io.*, cap IX, lect. 3.

68. Cfr. *Quodlibet.*, II, q. 4, a. 1 ad 4.

69. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 178, a. 2.

70. Cfr. *De Pot.*, q. VI, a. 5.

71. *In Mat.*, cap. VII.

72. Cfr. *De Pot.*, q. VI, a. 5.

73. «In miraculis, duo possunt attendi. Unum est id quod fit: quod quidem est aliquid excedens facultatem naturae. Et secundum hoc, miracula dicuntur

El segundo punto de vista, el milagro como signo, es el objeto de este apartado, tratando de apuntar algunas de las distintas facetas de lo sobrenatural, que el milagro pone de manifiesto. Entendemos aquí por signo —de acuerdo con Santo Tomás (cfr., p. e., *S.Th.*, III, q. 60, a. 4)— aquella realidad que, además de lo que ofrece directamente como objeto a los sentidos, suscita en el pensamiento otras nuevas realidades, llevando al sujeto al conocimiento de otras cosas.

### a) *Signo inmediato de una misión divina*

La realización de los milagros es propia de Dios: *qui facit mirabilia magna solus* (Ps 71, 18), recuerda con frecuencia Santo Tomás citando el Salmo. Por eso, ante un hecho que parece milagroso caben dos posibilidades: o se trata de un falso prodigio, que puede explicarse por causas naturales, como sucede en los falsos milagros presentados por los demonios; o si es un signo verdadero, hay que concluir necesariamente que su autor tiene a Dios detrás. De ahí que los milagros sean considerados como argumentos adecuados de la fe: porque la forma más razonable de mostrar que la autoridad de Dios respalda una doctrina, es la presentación de obras que sólo Dios puede hacer <sup>74</sup>.

En efecto, los milagros se ordenan en primer lugar a atestiguar la verdad de la fe, facilitando así el dirigirse de los hombres a Dios <sup>75</sup>. En este sentido, cabe decir que es como si Dios

---

*virtutes*. Aliud est id propter quod miracula fiunt: scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale. Et secundum hoc communiter dicuntur signa: propter excellentiam autem, dicuntur *portenta* vel *prodigia* quasi aliquid ostendentia» (*S.Th.*, II-II, q. 178, a. 1, ad 3).

74. «Sic autem praeter ordinem causarum secundarum operari solius Dei est, qui est huius ordinis institutor, et huic ordini non obligatur. Alia vero omnia huic ordini subduntur, unde miracula facere, solius Dei est, secundum illud Psalmistae (Ps 71, 18): *Qui facit mirabilia magna solus*. Cum igitur ab aliqua creatura miracula fieri videntur, vel non sunt vera miracula, quia fiunt per aliquas virtutes naturalium rerum, licet nobis occultas, sicut est de miraculis daemonum, quae magicis artibus fiunt; vel si sunt vera miracula, impetrantur per aliquem a Deo, ut scilicet talia operetur. Quia igitur huiusmodi miracula solum divinitus fiunt, convenienter in argumentum fidei assumuntur, quae soli Deo ininitur. Quod enim aliquid prolatum ad homine auctoritate divina dicatur, nunquam convenientius ostenditur quam per opera quae solus Deus facere potest» (*Comp. Theol.*, cap. 136).

75. Cfr. *In II ad Thess.*, cap. II, lect. 2.



quisiera condescender con la manera humana de actuar: cuando lo expuesto por una persona no resulta evidente, suele pedirse alguna prueba que garantice la verdad de esos enunciados <sup>76</sup>.

La argumentación mediante el milagro resulta, por otra parte, más inmediata que la de la profecía, hasta tal punto que, en ocasiones, el profeta añade un milagro a la manifestación de su mensaje, como una confirmación de la verdad de su anuncio profético <sup>77</sup>.

Al Señor le pedirán los judíos señales que justifiquen sus acciones y su doctrina. *Quod tu facis signum, et videamus, et credamus tibi?* (Io. 6, 30), le increpan, pidiendo un milagro que les induzca a creer, si bien en esos momentos —advierte Santo Tomás— la petición aparece ridícula y de mala fe, porque el Señor acaba de multiplicar los panes, dando de comer así a miles de personas <sup>78</sup>.

Al observar sus prodigios, surge el reconocimiento espontáneo de la misión divina de Cristo: es lo que sucede con Nicodemo, al ver que sus signos no pueden explicarse más que con una especial asistencia de Dios <sup>79</sup>.

También servirán a los Apóstoles —con una potestad que Cristo les había entregado, para que la ejercitaran *per viam administrationis, non auctoritatis* <sup>80</sup>— para confirmar la verdad de la doctrina del Maestro <sup>81</sup>.

Quizá alguien podría preguntarse por qué no se hacen en la actualidad los milagros que con tanta abundancia realizaban los primeros cristianos. La pregunta se la formuló también Santo Tomás, y su respuesta reza así: los milagros se hacen para confirmar la fe, y ésta ya ha sido probada; porque basta observar la milagrosa conversión de todo el mundo a pesar de las dificultades exteriores —paganismo, persecuciones...— y de las exigencias que el mensaje cristiano lleva consigo <sup>82</sup>. Se trata de un signo tan maravilloso y evidente, que ya no serían necesarios otros. Sin embargo, el Señor sigue realizando esos prodigi-

---

76. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 178, a. 1.

77. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 171, a. 1; *In Io.*, cap. VI, lect. 2.

78. Cfr. *In Io.*, cap. VI, lect. 3.

79. Cfr. *In Io.*, cap. III, lect. 1.

80. *In Mat.*, cap. IX.

81. Cfr. *In Mat.*, cap. X.

82. Cfr. III, 1.

gios por medios de sus santos, especialmente por lo que se refiere a tantos enfermos espirituales que son curados<sup>83</sup>.

b. *Los milagros como manifestación de la divinidad del Hijo y de su consubstancialidad con el Padre*

Los milagros manifiestan la divinidad de Cristo: porque se llama a sí mismo Hijo de Dios, e igual al Padre, y hace milagros en confirmación de su doctrina<sup>84</sup>, mostrando que es verdaderamente Dios. Pedro en cambio, explica Santo Tomás, aunque hizo también milagros maravillosos, no los hacía para probar que era Dios: Pedro no se predicaba a sí mismo, sino que dirigía su predicación a demostrar la divinidad de Cristo<sup>85</sup>.

En la Sagrada Escritura vemos a Jesús ofrecer los milagros, como prueba de su divinidad: acaba de perdonar los pecados a un paralítico que yace delante de El, y los escribas y fariseos que presencian la escena piensan que blasfema. El Señor, para demostrar que tiene poder para perdonar los pecados —potestad divina—, cura al paralítico. *Per hoc manifestat se Deum*, concluye Santo Tomás<sup>86</sup>.

El mismo Cristo se refiere explícitamente a este punto: las obras que realiza, éstas dan testimonio de El. Es natural cono-

---

83. «Non armorum violentia, non voluptatum promissione, et, quod est mirabilissimum, inter persecutorem tyrannidem, innumerabilis turba non solum simplicium sed etiam sapientissimorum hominum ad fidem christianam convolvit; in qua omnem humanum intellectum excedentia praedicantur, voluptates carnis cohibentur, et omnia quae in mundo sunt haberi contemni docentur. Quibus animos mortalium assentire et *maximum miraculum* est, et manifestum divinae inspirationis opus, ut contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur... Haec autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem christianam indicium certissimum est praeteritorum signorum (id est miraculorum), ut ea ulterius iterari necesse non sit, cum in suo effectu appareant evidenter. Esset autem omnibus signis mirabilibus, si, ad credendum tam ardua, et operandum tam difficilia, et ad sperandum tam alta, mundus absque mirabilibus signis inductus fuissent a simplicibus et ignobilibus hominibus. Quamvis non cesset Deus etiam nostris temporibus, ad confirmationem fidei, per sanctos suos miracula operari» (C.G., I, c. 6; cfr. *In Mat.*, cap. X).

84. Cfr. *S.Th.*, III, q. 43, a. 3.

85. Cfr. *Quodl.*, II, q. 4, a. 1.

86. Cfr. *In Mat.*, cap. IX.

cer la virtud y las cualidades de una persona a través de sus obras; y Cristo por su propia virtud hacía cosas divinas, mientras que los hombres únicamente pueden hacer milagros por la virtud recibida de Dios <sup>87</sup>.

Santo Tomás, hablando de que los milagros que hizo Cristo eran suficientes para probar su divinidad, señala varios motivos: el tipo de milagros, que superaban toda virtud creada, y no podían hacerse más que con una virtud divina; el modo de hacerlos, por su propia potestad; porque se predicaba a sí mismo como Dios, y si no fuera verdad no hubiera podido confirmar esa doctrina con milagros, que no pueden hacerse para probar algo falso <sup>88</sup>.

Por otra parte, las obras de Cristo son a la vez obras del Padre, y ponen de manifiesto su consubstancialidad con el Padre, y que es igual a El en la divinidad. Sus obras no manifiestan por tanto simplemente que es Dios, sino su unidad de esencia con el Padre <sup>89</sup>. Y ya que esto es algo que no podemos entender, el Señor nos da las obras como un motivo de credibilidad, como si dijera: si no bastan mis palabras para que aceptéis esta doctrina, creedlo al menos por las obras que hago <sup>90</sup>.

### c) *El milagro como signo del amor y de la misericordia divina*

Es propio de la misericordia el derramarse sobre otros, y —lo que es más— sacarlos de sus defectos y miserias. Por eso el compadecerse es propio de Dios, y en ello manifiesta máximamente su omnipotencia <sup>91</sup>.

Esa misericordia de Dios sobre los hombres brilla también en los milagros de Cristo. En efecto, hay ocasiones en que el Señor obra el prodigio sin esperar siquiera una petición del interesado. Así, por ejemplo, al ver la multitud que lleva varios días siguién-

---

87. Cfr. *In Io.*, cap. V, lect. 6.

88. Cfr. *In Io.* cap. XV, lect. 5.

89. Cfr. *In Io.*, cap. X, lect. 6.

90. Cfr. *In Io.*, cap. XIV, lect. 3.

91. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 30, a. 4.

dole y no tiene qué comer, alimenta a todos milagrosamente; porque la misericordia lleva a considerar la miseria ajena como propia, y a procurar solucionarla también como si fuera propia <sup>92</sup>.

En otra ocasión, cura en la piscina de Bethsaida a un paralítico que llevaba allí muchos años; el Señor, comenta Santo Tomás, le ve no sólo con los ojos corporales, sino también con ojos de misericordia <sup>93</sup>.

#### d) *Signos de la llegada del Reino de Dios*

En el Antiguo Testamento estaba anunciada la llegada del Mesías y de su Reino con grandes signos: «Se abrirán los ojos de los ciegos, y los oídos de los sordos. Entonces el cojo saltará como un ciervo, y se abrirá la lengua de los mudos...» <sup>94</sup>. Cristo ofrece en varias ocasiones los milagros como testimonio de la llegada de ese Reino: por ejemplo, en su respuesta a los enviados de Juan el Bautista <sup>95</sup>.

Esa venida del Reino de Dios se manifiesta especialmente en la derrota del demonio: la autoridad sobre los demonios es señal de la llegada del reino y del dominio del Dios <sup>96</sup>.

Además, la llegada del Reino de Dios trae consigo no sólo el triunfo sobre el demonio, sino también el triunfo sobre el pecado y la muerte que es su consecuencia. En este sentido, resultan interesantes los comentarios de Santo Tomás al referirse a los enfermos corporales curados por el Señor, que compara —aplicando el sentido espiritual de la Sagrada Escritura <sup>97</sup>— a las curaciones de las enfermedades espirituales obradas por Dios mediante la penitencia: la curación del paralítico, a quien el Señor había perdonado sus pecados poco antes, es semejante a la del pecador que yace en el pecado, y al que el Señor dice

92. *In Mat.*, cap. XV.

93. Cfr. *In Io.*, cap. V, lect. 1.

94. Is. 25,5-6; cfr. 26, 19; 29, 18.

95. Cfr. *Mat.* 11, 1 ss.

96. Cfr. *In Mat.*, cap. XII.

97. Cfr. *S.Th.*, I, q. 1, a. 10.



*surge*, levántate del pecado por la contrición; *tolle lectum tuum*, mediante la satisfacción, *et vade in domum tuam*, a la vida eterna<sup>98</sup>.

En otras ocasiones, compara los enfermos presentados al Señor, con los distintos tipos de enfermos espirituales<sup>99</sup>.

## II. LA PROFECÍA

Santo Tomás, después de tratar el milagro como signo que confirma la verdad y el origen divino de la Revelación, dice que había también otro modo de confirmación: que los predicadores de la fe predijeran algún suceso futuro imprevisible con la razón natural, de manera que viendo su cumplimiento, los hombres creyeran más fácilmente en el contenido de la doctrina anunciada. De ahí la conveniencia del don de la profecía, con el que se manifiestan acontecimientos futuros o se revelan pensamientos ocultos en el corazón de los hombres<sup>100</sup>.

---

98. Cfr. *In Mat.*, cap. IX.

99. «Et non accenserunt vacui, quia *secum habentes mutos, caecos, claudos*, etc. Et in hoc significatur quod qui convertuntur ad Dominum, debent offerre alios Domino: et hoc est quod dicit *Habentes mutos, caecos, claudos et debiles*...

Per istos significatur diversa genera morborum spiritualium. Per mutos significantur illi, qui Deum laudare non possunt, de quibus Is. 56, 10: *Canes muti non valentes latrare*. Claudii dicuntur qui numquam firmiter ambulant ad bonum, sed cito ad malum convertuntur III Reg. 18, 21. *Quare claudicatis in duas partes? Si Dominus est Deus, sequimini eum*. Per caecos significantur infideles, qui provati sunt lumine fidei; Is. 59, 9: *Palpavimus tenebras*. Per debiles, qui habent debile cor; Ps. 21, 16: *Arui tamquam testa virtus mea*» (*In Mat.*, cap. XV).

100. «Fuit autem et *alius confirmationis modus*: ut, dum predicatorum veritatis vera invenirentur dicere de occultis quae postmodum manifestari possunt, eis crederetur vera dicentibus de his quae homines experiri non possunt. Unde necessarium fuit *donum prophetiae*, per quod futura, et ea quae communiter homines latent, Deo revelante, possent cognoscere et aliis indicare: ut sic dum in his invenirentur vera dicere, in his quae sunt fidei eis crederetur. Unde Apostolus dicit I Cor. 14, 24-25: 'Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis vel idiota, convincitur ab omnibus, diiudicatur ab omnibus: occulta enim cordis eius manifesta fiunt, et ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuntians quod Deus vere in vobis sit'» (C.G., III, c. 154).



## 1. Noción de profecía

El contexto en que Santo Tomás habla de la profecía, es bastante más amplio del que aquí nos interesa. Lo que de alguna manera se refiere al conocimiento de lo sobrenatural, queda incluido dentro del concepto amplio de profecía, porque la revelación profética se extiende —explica— no sólo a los acontecimientos futuros, sino también a las cosas divinas: lo que se nos propone para creer —*la fe*—; lo que se refiere a los misterios más altos —*sabiduría*—; o a las sustancias espirituales, que nos inducen al bien o al mal —*discreción de espíritus*—; finalmente, se extiende también a la recta dirección de los actos humanos, propia del don de *ciencia* <sup>101</sup>.

También en la Sagrada Escritura, el concepto de profeta es muy amplio, señala Santo Tomás, especialmente en sus comentarios a las Epístolas de San Pablo. En efecto, comenta el Aquinate, puede llamarse profeta al que iluminado por Dios conoce algo superior al conocimiento humano; o al que recibe de Dios visiones imaginarias, que unas veces entiende, y otras no, como en los sueños del Faraón <sup>102</sup> o en la visión de Baltasar <sup>103</sup>. En estos casos sólo puede hablarse de profecía *impropre et valde remote*.

También al que expone e interpreta las profecías, o las Sagradas Escrituras, del mismo modo y con el mismo espíritu con que fueron entregadas; es el caso de David y Salomón.

O al que dice algo profético, a veces incluso sin saberlo él mismo, como Caifás, que anunció la muerte redentora del Señor, por lo que San Juan dice que profetizó <sup>104</sup>. Otras veces el Espíritu Santo, moviendo al profeta como a un

---

101. «Omnia vero quae ad cognitionem pertinent, sub *prophetia* comprehendendi possunt. Nam prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantum ad ea quae proponuntur omnibus credenda, quae pertinent ad *fidem*, et quantum ad altiora mysteria, quae sunt perfectorum, quae pertinent ad *sapientiam*; est etiam prophetica revelatio de his quae pertinent ad spirituales substantias, a quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur, quod pertinet ad *discretionem spirituum*; extendit etiam se ad directionem humanorum actuum, quod pertinet ad *scientiam*; ut infra patebit» (*S. Th.*, II-II, q. 171, prol.).

102. Cfr. Gen. 41.

103. Cfr. Dan. 5.

104. Cfr. Io. 11, 49-53.

instrumento, le impulsa simplemente a hacer algo que tiene un significado profético <sup>105</sup>; en ocasiones el instrumento ni siquiera se sabe movido por Dios, como los soldados que dividieron entre sí los vestidos de Cristo y sortearon su túnica <sup>106</sup>, cumpliendo a la letra lo profetizado en el Ps 22 <sup>107</sup>.

Aquí, una vez esbozado ese amplio panorama nos limitamos al significado restringido de profecía: conocimiento y anuncio de algo lejano e inasequible al conocimiento natural del hombre. Santo Tomás incluye aquí los futuros contingentes, y aquellas verdades que exceden a nuestra razón <sup>108</sup>.

Teniendo esto en cuenta —*prophetia est de his quae procul a nostra cognitione sunt*—, una cosa será tanto más propia de la profecía, cuanto más lejos se encuentre de nuestro conocimiento. Hay cosas que son desconocidas para uno pero no para otros, como por ejemplo, los pensamientos más íntimos de una persona. Otras en cambio exceden la inteligencia de todos los hombres: unas por la pobreza de nuestro entendimiento, aunque en sí no sean incognoscibles: por ejemplo, la Santísima Trinidad, Ser perfectísimo y por tanto máximamente cognoscible; otras porque son inalcanzables de por sí para el hombre: los futuros contingentes, que por estar más lejanos de nuestro conocimiento —en cuanto son incognoscibles *quoad se*— constituyen *propriissime* el objeto de la revelación profética en sentido estricto <sup>109</sup>.

Una revelación de esos futuros sólo puede hacerla Dios. Santo Tomás reúne estos dos elementos —conocimiento de acontecimientos futuros e intervención divina— utilizando con frecuencia la definición de profecía de Casiodoro: *inspiratio vel revelatio divina rerum eventus immobili veritate denuntians* <sup>110</sup>.

105. Cfr. Ier 12, 1-11.

106. Cfr. Mt 27, 35.

107. Cfr. *In Hebr.*, cap. XI, lect. 7; también p. e., *In I ad Cor.*, cap. XI, lect. 2; cap. XIV, lect. 1; *In Tit.*, cap. I, lect. 3.

108. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 171, a. 1; *In Rom.*, cap. XIV, lect. 1.

109. Cfr. *S.Th.*, II-II, a. 171, a. 3; *De Ver.*, q. XII, a. 2; *In Rom.*, cap. XII, lect. 2.

110. «Sed contra est quod Cassiodorus dicit (*Expos. in Psalt.*, prol., ML 70, 12) quod prophetia est inspiratio vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians. Non autem esset veritas prophetiae si posset ei falsum subesse. Ergo non potest ei subesse falsum» (*S.Th.*, II-II, q. 171, a. 6; cfr. p. e. *In I ad Cor.*, cap. XIV, lect. 2).

Por otra parte, a la profecía corresponden dos actos fundamentales: el conocimiento de algo por una revelación y el anuncio a los demás hombres. De estos dos actos, el conocimiento es lo principal y más propio <sup>111</sup>, pero el anuncio de lo revelado por Dios es necesario para la verdadera profecía; de otra forma tendría poco sentido esa revelación, ya que el Espíritu Santo se manifiesta a una persona para utilidad de todos <sup>112</sup>. Por tanto, la profecía, *secundario* consiste en la manifestación de aquellas cosas que el profeta ha conocido divinamente, para edificación y utilidad de los otros <sup>113</sup>. Esta predicación lleva consigo no pocas dificultades, como se lee en la historia de los profetas en el Antiguo Testamento. De ahí que Santo Tomás —al hablar del anuncio profético— señale la *audacia* como una virtud necesaria para el profeta <sup>114</sup>.

Un tercer elemento que el Santo añade a veces, es la realización por parte del profeta de algún signo divino, con el que demuestre la verdad de lo anunciado, que es algo no evidente e inasequible a la razón humana <sup>115</sup>.

Santo Tomás presenta juntos los tres factores en bastantes lugares <sup>116</sup>. Y la Sagrada Escritura —hace notar el Angélico— señala a Moisés como el mayor profeta <sup>117</sup>, al darse en él esas características de un modo excelentísimo: tanto en las revelaciones de Dios, al que llegó a ver cara a cara, como en el anuncio de esas revelaciones y en los signos eminentes que realizó para confirmarlas <sup>118</sup>.

En la visión profética, como en todo conocimiento humano, hay que considerar dos elementos: la recepción de lo revelado y el juicio correspondiente por parte del profeta <sup>119</sup>. En la profecía lo normal es que ambos elementos superen la capacidad de la mente humana. Y si bien la recepción o representación de los acontecimientos tiene cierta analogía con el conocimiento

111. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 174, a. 3; *De Ver.*, q. XII, a. 9.

112. Cfr. 1 Cor 12, 7.

113. Cfr. *S.Th.*, II-II, a. 171, a. 1.

114. Cfr. *De Ver.*, q. XII, a. 13.

115. Cfr. *Ibidem*.

116. Cfr., p. e., *S.Th.*, II-II, q. 174, a. 4; *In Hebr.*, c. I, lect. 1; *In Rom.*, c. XIV, lect. 1; *In I ad Cor.*, cap. XIV, lect. 1.

117. Cfr. Deut 34, 10.

118. Cfr. *De Ver.*, q. XII, a. 14.

119. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 173, a. 2.



natural, la luz necesaria para el juicio no, porque —explica el Aquinate— aunque un maestro pueda facilitar a su discípulo la formación de las imágenes de los conocimientos que le comunica, no puede iluminarle interiormente, como hace Dios con el profeta.

Esta iluminación interior es el factor más importante de la profecía, porque es en el juicio donde se completa el conocimiento. De ahí, por ejemplo, que José sea llamado profeta, simplemente por haber interpretado —con la iluminación divina— los sueños del Faraón <sup>120</sup>, mientras que éste no puede ser considerado un verdadero profeta, ya que sólo tuvo una recepción sobrenatural de imágenes <sup>121</sup>.

La luz de la inteligencia debe ser, en cada caso, proporcionada al objeto de que se trata: para la visión sensible basta con la luz corporal; el conocimiento intelectual necesita ya de la luz del entendimiento agente; en la profecía se trata de conocimientos que exceden el alcance de nuestra razón, y por tanto se requiere una luz que exceda su luz natural <sup>122</sup>; una luz sobreañadida a la naturaleza <sup>123</sup>. Y no se trata simplemente de la luz de la fe, —en ese caso cualquier fiel sería profeta— sino que es necesario un nuevo don, un *lumen gratiae gratis datae* <sup>124</sup>.

Este *lumen divinum* es lo formal en la profecía, y lo que da unidad de especie al conocimiento profético, aunque sean diversas las cosas manifestadas <sup>125</sup>. Esta luz puede extenderse a todas las cosas divinas y humanas, espirituales y corporales, de la misma manera que la luz corporal abarca todos los colores, o el conocimiento natural se extiende a cuanto está bajo la luz del entendimiento agente <sup>126</sup>. Además si, mediante la omnipotencia divina, la actuación del instrumento de un milagro se extiende no sólo a lo irrealizable naturalmente, sino también a lo que la naturaleza puede hacer (curar una enfermedad, por

---

120. Cfr. Gen 41.

121. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 173, a. 2; *De Ver.*, q. XII, a. 7.

122. Cfr. *S.Th.*, II-II, a. 171, a. 2.

123. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 109, a. 1.

124. Cfr. *In Is.*, cap. 1.

125. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 171, a. 3, ad 3.

126. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 171, a. 3.

ejemplo), por el don de la profecía se puede conocer también lo propio del conocimiento natural, y no sólo lo inasequible <sup>127</sup>.

Se trata, por último, de una luz transeúnte. La profecía no es un hábito —si lo fuese el profeta tendría visiones proféticas continuamente <sup>128</sup>—; es una gracia *gratis data*, y no una gracia habitual <sup>129</sup>. Si fuera una luz permanente, implicaría la visión por esencia de Dios: porque cuando la luz del conocimiento está como forma permanente y perfecta, lleva al entendimiento a conocer los principios de las cosas manifestadas con esa luz. Así, el intelecto agente nos permite conocer los primeros principios de la razón natural, implícitos en todos nuestros conocimientos <sup>130</sup>.

Todo esto permite entender mejor otras características presentes en el verdadero profeta. En primer lugar la *certeza* de haber recibido una revelación divina. Esa certeza es absoluta, semejante a la de Abraham que está dispuesto a sacrificar a su hijo <sup>131</sup>, seguro de que Dios se lo ha pedido <sup>132</sup>. Por otra parte, el verdadero profeta es consciente de lo que ve, dice o hace. Si falta esto —como en los casos ya citados del Faraón, Caifás, los soldados que reparten los vestidos del Señor— no se puede hablar con propiedad de profecía <sup>133</sup>; se trata más bien de un cierto *instinctus propheticus* <sup>134</sup>.

En el caso de que las visiones sean imaginarias, el profeta no se queda simplemente en las cosas vistas, sino que las considera como figuras de lo que Dios quiere revelar <sup>135</sup>. Sin embargo no se requiere que conozca todo lo que el Espíritu Santo pretende con su manifestación, porque se trata de un instrumento deficiente respecto al agente principal <sup>136</sup>.

127. Cfr. *De Ver.*, q. XII, a. 2.

128. Cfr. *Quodlibet.*, XII, q. 17, a. un., ad 1.

129. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 171, a. 2, ad 3.

130. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 171, a. 2; *De Ver.*, q. XII, a. 1.

131. Cfr. *Gen* 22.

132. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 171, a. 5.

133. Cfr. *In Hebr.*, cap. XI, lect. 7.

134. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 173, a. 4.

135. Cfr. *In Hebr.*, cap. I, lect. 1.

136. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 173, a. 4.



## 2. Tipos de profecía

Teniendo en cuenta la definición de profecía de Casiodoro a la que Santo Tomás acude con frecuencia —*inspiratio vel revelatio divina rerum eventus immobili veritate denuntians*— al hacer una división, pueden considerarse dos puntos de vista distintos: el objeto manifestado y el modo de recepción de dicho objeto.

Atendiendo al objeto, Santo Tomás distingue tres especies de profecía:

a) *praedestinationis*: se trata del anuncio de acontecimientos futuros que Dios conoce *in seipsis*, y que sólo pueden realizarse por una intervención de la potencia divina. Por ejemplo, la profecía de Isaías —*ecce virgo concipiet et pariet filium*<sup>137</sup>— sobre la concepción milagrosa de Cristo; o el anuncio del Señor de que va a Judea a resucitar a Lázaro<sup>138</sup>;

b) *praescientiae*: es también un anuncio de sucesos futuros que Dios conoce en sí mismos, pero que han de ser realizados por el libre arbitrio de los hombres. Aquí pueden encuadrarse la mayor parte de las profecías que aparecen en la Sagrada Escritura. Estas profecías pueden referirse tanto a sucesos buenos como malos, mientras en la de predestinación —siendo Dios el que realiza directamente lo anunciado— sólo pueden predecirse acontecimientos buenos;

c) *comminationis*: en este caso, Dios anuncia un acontecimiento futuro que está en el conocimiento divino, pero no en sí mismo, sino en su causa. Es una profecía *ratione ordinis causarum*, es decir, en ella se preanuncia el orden de la causa al efecto, y el profeta declara que, en ese momento, la disposición de las causas está ordenada a un efecto determinado. A diferencia de las anteriores, ésta no siempre se cumple, ya que modificando las causas se puede impedir el efecto<sup>139</sup>: por ejem-

137. Is 7, 14.

138. Cfr. Io 11, 11-15.

139. «Species habituum et actuum in moralibus distinguuntur secundum obiecta. Obiectum autem prophetiae est id quod est in cognitione divina supra humanam facultatem existens. Et ideo secundum horum differentiam distinguitur prophetia in diversas species, secundum prius dictam divisionem (ib.). Dictum est autem supra (q. 171, a. 6, ad 2) quod futurum est in divina cognitione dupliciter. Uno modo, prout est in sua causa. Et sic accipitur prophetia com-

plo, el anuncio de Isaías a Ezequías enfermo, sobre su próxima muerte: Ezequías ruega al Señor, y le son concedidos quince años más de vida <sup>140</sup>; o la profecía de Jonás sobre la destrucción de Nínive: los ninivitas hicieron penitencia, y Dios apiadado de ellos no destruyó la ciudad <sup>141</sup>.

No quiere esto decir que tal profecía sea falsa, explica el Aquinate, pues su sentido es señalar una disposición de las causas para un efecto determinado: la enfermedad de Ezequías le llevaría en poco tiempo a la muerte; la iniquidad de Nínive estaba exigiendo un castigo divino. En ambos casos se dio una intervención posterior de Dios: sanó a Ezequías y perdonó a Nínive penitente <sup>142</sup>. La profecía de predestinación se anuncia como algo que sucederá en cualquier caso, y sería impropio de la justicia y sabiduría divinas su incumplimiento; en cambio, el que no se realice una profecía de conminación no desdice de la sabiduría divina, sino que designa un cambio en los méritos de los hombres <sup>143</sup>.

El punto de vista del modo de recepción del conocimiento profético tiene menor importancia para el estudio de la profecía como signo de credibilidad. Nos limitamos por ello a una exposición esquemática:

a) teniendo en cuenta el concepto amplio de profecía, el grado ínfimo es el de quien es movido por el Espíritu Santo sólo a hacer alguna cosa: por ejemplo, Jeremías es movido a enterrar su ceñidor junto al Éufrates <sup>144</sup>; en el grado siguiente, el sujeto es iluminado para conocer algo que no excede los límites de la razón humana: por ejemplo Salomón, a quien Dios concedió gran sabiduría y prudencia <sup>145</sup>. Estos dos grados son

---

*minationis: quae non semper impletur, sed per eam praenuntiatur ordo causae ad effectus, qui quandoque, aliis supervenientibus, impeditur. Alio modo, praecognoscit Deus aliqua in seipsis. Vel ut fienda ab ipso. Et horum est prophetia praedestinationis: quia, secundum Damascenum, Deus praedestinat ea quae non sunt in nobis. Vel ut fienda per liberum arbitrium hominis. Et sic est prophetia praescientiae. Quae potest esse bonorum et malorum: quod non contingit de prophetia praedestinationis, quae est bonorum tantum» (S.Th., II-II, q. 174, a. 1.; Cfr. De Ver., q. XII, a. 10; In Mat., cap. I).*

140. Cfr. Is. 38.

141. Cfr. Ion 3.

142. Cfr. C.G., III, c. 154; S.Th., II-II, q. 171, a. 6 ad 2.

143. Cfr. In Rom., cap. III, lect. 1.

144. Cfr. Ier 13, 1-11.

145. Cfr. III Reg 3.

inferiores a la profecía propiamente dicha, en la que Dios revela verdades que exceden el conocimiento humano <sup>146</sup>;

b) considerando ésta, se distingue la profecía que se realiza por una simple contemplación de la verdad intelectual, de aquella en que la verdad sobrenatural se manifiesta por imágenes corporales. La intelectual es más digna, porque se aproxima más a la futura visión de Dios en el cielo <sup>147</sup>;

c) finalmente, dentro de la profecía que se realiza por visiones imaginarias, cabe distinguir diversos tipos: según la disposición del profeta —en sueño o en vigilia—, según el modo de recibirla —con palabras o con figuras—, en relación con la dignidad de la visión <sup>148</sup>.

### 3. *La profecía es participación en la Sabiduría divina*

La profecía no sería un testimonio suficiente de la verdad de la Revelación, si no fuera un anuncio de aquellas cosas que únicamente la Sabiduría divina puede conocer y manifestar; de la misma forma que los milagros son hechos que sólo la potencia divina puede realizar. De ahí que la profecía se refiera principalmente a los futuros contingentes y a los sentimientos ocultos del corazón humano <sup>149</sup>.

#### a) *La profecía excede las facultades del conocimiento humano*

Es verdad que el hombre puede conocer algunos futuros contingentes, no en sí mismos —como futuros—, sino en cuanto preexisten de alguna manera en sus causas: conocidas éstas, llegamos a una cierta previsión de sus efectos. Para un conocimiento de este tipo son suficientes la ciencia y la experiencia

---

146. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 174, a. 3; *De Ver.*, q. XII, a. 3.

147. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 174, a. 2.

148. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 174, a. 3; *De Ver.*, q. XII, a. 13.

149. Cfr. *C.G.*, III, c. 154.

150. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 172, a. 1



humanas <sup>150</sup>. Así, por ejemplo, el médico puede elaborar un pronóstico sobre la evolución de la enfermedad, una vez conocidos los datos fundamentales. En ocasiones, se trata de mera conjetura <sup>151</sup>; pero hay casos en que puede pronosticarse un futuro con certeza: de la estructura compuesta de los animales, se deduce necesariamente su muerte <sup>152</sup>.

Esta profecía, que podríamos llamar «natural», es muy distinta de la auténtica profecía, sobrenatural, que exige una intervención divina. En efecto, la sobrenatural se recibe inmediatamente de Dios, es un anuncio *secundum immobilem veritatem*, mientras que la natural se deriva del conocimiento de las causas segundas. De ahí que la profecía natural pueda extenderse únicamente a las cosas que tienen causas determinadas y necesarias en la naturaleza, en tanto que la sobrenatural se extiende indiferentemente a todos los futuros, porque al recibirse con la luz divina puede abarcar *tam divina, quam humana, tam spiritualia, quam corporalia* <sup>153</sup>. Por otra parte, las previsiones naturales no suelen tener carácter infalible, propio de la profecía sobrenatural, derivada de la misma ciencia de Dios <sup>154</sup>.

En el caso de la previsión natural, por tanto, no puede hablarse de verdadero conocimiento profético porque la profecía hace referencia sobre todo a los conocimientos que exceden *universaliter* el entendimiento humano, y sólo puede explicarse por una revelación divina <sup>155</sup>.

Por consiguiente, en la profecía se hace necesaria la intervención de Dios: sólo El conoce los futuros contingentes *in seipsis*, es decir, en cuanto están en acto, de tal modo que a la mirada divina aparecen como presentes <sup>156</sup>. Todas las cosas están desde la eternidad en la presencia de Dios <sup>157</sup>, cuya mirada se extiende *ab aeterno* sobre todo. Nosotros conocemos esos futuros sucesivamente, a medida que se van realizando, pero Dios los tiene ante sí como presentes <sup>158</sup>. Esto nos ayuda a entender además, por qué la profecía no impone una necesidad

151. Cfr. *Comp. Theol.*, c. 134.

152. Cfr. *C.G.*, III, c. 154.

153. Cfr. *De Ver.*, q. XII, a. 2.

154. Cfr. *De Ver.*, q. XII, a. 3; *S.Th.*, II-II, q. 172, a. 1.

155. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 172, a. 1.

156. Cfr. *S.Th.*, I, q. 14, a. 13.

157. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 172, a. 1.

158. Cfr. *S.Th.*, I, q. 14, a. 13.

a los hombres y respeta su libre actuar en la historia. Dios, al abarcar con su mirada los acontecimientos de todos los tiempos, y tenerlos presentes, no impone ninguna necesidad cuando anuncia alguno de ellos; como tampoco la mirada humana, al observar un acontecimiento, impone necesidad alguna en su realización <sup>159</sup>.

Algo semejante cabe decir a propósito de los sentimientos del corazón humano, *cogitationes cordium*. El hombre puede conocerlos de alguna manera en sus efectos: por el acto exterior que los manifiesta, o por la expresión del rostro. Pero conocer los pensamientos en sí, en cuanto están en el entendimiento, o los afectos en cuanto están en la voluntad, es propio de Dios: porque sólo a El están sujetas dichas facultades, al ser su causa y su fin <sup>160</sup>. Dios, al conocer su esencia, conoce también todo lo abarcado por su causalidad; al conocer su entender y su querer, conoce también todo pensamiento y deseo <sup>161</sup>.

Teniendo en cuenta el origen divino de la profecía, y su fin —*ad confirmandam fidem et corrigendum mores, ad instructionem fidei et informationem morum* <sup>162</sup>— Dios no necesita elegir un instrumento especialmente virtuoso, ya que la profecía se concede sobre todo *ad utilitatem aliorum*, siendo el profeta un simple instrumento <sup>163</sup>.

Por eso, el don de la profecía puede concederlo Dios a una persona sin caridad <sup>164</sup>. No es necesario que vayan unidas las dos cosas: aquélla se da al entendimiento, mientras que la caridad reside en la voluntad <sup>165</sup>. Tampoco exige Dios en el profeta unas disposiciones determinadas en su inteligencia o en su imaginación, de la misma forma que no preexige una materia para crear. Si es necesaria una disposición determinada, el Señor puede inducirla a la vez que el conocimiento profético <sup>166</sup>.

---

159. Cfr. *In Mat.*, cap. I.

160. Cfr. *S.Th.*, I, q. 57, a. 4.

161. Cfr. *C.G.*, I, c. 68.

162. Cfr. *infra* II, 4.

163. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 172, a. 4, ad 1.

164. Cfr. *De Ver.*, q. XII, a. 5.

165. Cfr. *ibidem*.

166. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 172, a. 3.



## b) *Los falsos profetas*

También el demonio puede revelar a los hombres algunas verdades, inaccesibles a la inteligencia humana, porque con su conocimiento natural llega más lejos que el hombre. Puede incluso llegar a manifestarles algunos acontecimientos futuros, por su especial agudeza intelectual, por su larga experiencia, porque ellos mismos son la causa de tales acontecimientos, etc.<sup>167</sup> ¿Se trata de verdaderas profecías? No, explica el Santo, en esos casos sólo puede hablarse de profecía *secundum quid*, porque *proprie et simpliciter* la profecía exige una intervención divina. La misma Sagrada Escritura, al referir esos casos, no habla de profetas sin más, sino que los llama *prophetæ falsi*, *prophetæ idolorum*, etc.<sup>168</sup>.

De la misma manera que es imposible el mal absoluto, privado de toda razón de bien, también lo es encontrar alguna doctrina totalmente falsa. Estos falsos profetas, instrumentos del demonio, al anunciar sus doctrinas, llevan siempre mezclada con sus mentiras alguna verdad. Esto es lo que explica su aparente credibilidad y les permite hacer daño<sup>169</sup>.

Sin embargo, siempre hay algunos signos exteriores que permiten discernir entre esos falsos profetas y los verdaderos enviados de Dios: su extensión —la profecía se extiende a todo tipo de conocimientos, *tam divina quam humana, tam corporalia quam spiritualia*—; su finalidad —el don de profecía es *ad utilitatem Ecclesiae*<sup>170</sup>—; sus frutos. Además, el verdadero profeta cuenta en ocasiones con el milagro como un signo irrefutable del origen divino de su misión y de la verdad de su anuncio<sup>171</sup>.

167. Cfr. *In Is.*, cap. 1.

168. «Quaedam cognoscunt daemones etiam sua naturali cognitione, quae sunt remota ad hominum cognitionem, quae possunt hominibus revelare. Simpliciter autem et maxime remota sunt, quae solus Deus cognoscit. Et ideo prophetia proprie et simpliciter dicta, fit per solam divinam revelationem; sed ipsa revelatio facta per daemones potest secundum quid dici prophetia. Unde illi, quibus aliquid per daemones revelatur, non dicuntur in Scripturis prophetæ simpliciter, sed cum aliqua additione: puta *prophetæ falsi*, vel *prophetæ idolorum*» (*S.Th.*, II-II, q. 172, a. 5.).

169. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 172, a. 6.

170. Cfr. *infra*, II. 3.

171. Cfr. *supra*, I. 3, a.

Pero el signo fundamental lo da el mismo Dios en la Sagrada Escritura: *hoc habebis signum: quod in nomine Domini propheta ille praedixerit, et non evenierit: hoc Dominus non est locutus*<sup>172</sup>, es decir, la verdad de su contenido y, en consecuencia, su cumplimiento: el anuncio diabólico llevará siempre mezcla de mentira; el del Espíritu Santo nunca<sup>173</sup>. Al ser la verdadera profecía *signum divinae praescientiae*, es imposible que contenga alguna falsedad<sup>174</sup>.

#### 4. La profecía como manifestación de lo sobrenatural

##### a) La profecía, argumento de la fe

*Prophetica denuntiatio de futuris sufficiens est fidei argumentum*, porque en la profecía se da una intervención divina reveladora que da al profeta un conocimiento cierto —*sicut et divina praecognitio est certa*— de contenidos totalmente inalcanzables para el hombre con sus solas fuerzas<sup>175</sup>.

El origen divino del conocimiento profético es algo que se presenta como evidente para una persona recta y sencilla. Es lo que aparece, por ejemplo, en los encuentros narrados en el Evangelio de Felipe<sup>176</sup> y la Samaritana<sup>177</sup> con Jesucristo<sup>178</sup>.

---

172. Deut 18, 22.

173. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 172, a. 5 ad 3.

174. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 171, a. 6.

175. «Praecognitio autem quae de futuris habetur ex revelatione divina, secundum gratiam prophetalem, est omnino certa: sicut et divina praecognitio est certa. Non enim Deus praecognoscit futura solum prout sunt in suis causis, sed infallibiliter, secundum quod sunt in seipsis, sicut superius (lib. I, 1. c.) ostensum est. Unde et cognitio prophetica per eundem modum datur homini de futuris cum certitudine perfecta. Nec tamen haec certitudo repugnat contingentiae futurorum, sicut nec certitudo scientiae divinae, ut supra (ibid) ostensum est. (...)»

Sic prophetica denuntiatio de futuris sufficiens est fidei argumentum, quia licet homines aliqua de futuris praecognoscant, non tamen de futuris contingentibus est praecognitio cum certitudine, sicut est praecognitio prophetiae» (*C.G.*, III, c. 154).

176. Cfr. Ioh 1, 43-51.

177. Cfr. Ioh 4, 1-42.

178. Cfr. *In Io.*, cap. IV, lect. 2-3.

En este sentido, la realización de las profecías, el cumplimiento de sucesos predichos mucho tiempo antes por los profetas, es un signo contundente de la verdad de nuestra fe <sup>179</sup>.

A la vez, el objeto de algunas profecías es el mismo que el de la fe: porque la profecía, si bien suele anunciar cosas temporales, tiene por fin darnos a conocer a Dios. Pero aunque coincida en su objeto, *non tamen secundum idem*: por ejemplo, a propósito de la Pasión de Cristo, la profecía se refería a lo que en ella había de temporal, en cuanto que había de realizarse en el tiempo; la fe en cambio mira sobre todo a lo que tiene de eterno: el valor redentor de la muerte de Jesús <sup>180</sup>.

### b) La profecía como manifestación de la voluntad salvífica de Dios

El oficio del profeta es, pues, el de mediador entre Dios y los hombres, anunciando las palabras de Dios <sup>181</sup>. A través de los profetas, Dios fue manifestando en el Antiguo Testamento lo necesario para la instrucción de los hombres <sup>182</sup>, para su salvación, de tal manera que aquellas cosas cuyo conocimiento puede ser útil para alcanzarla son materia de la profecía, *sive sint praeterita, sive futura, sive aeterna, sive necessaria, sive contingentia* <sup>183</sup>.

Santo Tomás expresa esta misma idea con varias fórmulas: la profecía se da *ad utilitatem Ecclesiae* <sup>184</sup>, *ad aedificationem Ecclesiae* <sup>185</sup>, para ordenar los hombres a Dios y al prójimo <sup>186</sup>, *ad instructionem fidei* y *ad informationem morum* <sup>187</sup>, *ad confirmandam fidei* —haciendo en estos casos más referencia a su función como signo— *et corrigendos mores* <sup>188</sup>, *ad confirmandam fidei et instructionem morum* <sup>189</sup>, etc.

179. Cfr. C.G., I, cap. 6.

180. Cfr. *De Ver.*, q. XIV, a. 8, ad 13; *In III Sent.*, d. 24, a. 1 ad 3.

181. Cfr. *C. impugnan. Dei cult. et rel.*, cap. 3.

182. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 171, a. 4 ad 1.

183. Cfr. *De Ver.*, q. XII, a. 2.

184. Cfr. *De Ver.*, q. XII, a. 5.

185. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 176, a. 2.

186. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 176, a. 2 ad 2.

187. Cfr. *De Ver.*, q. XII, a. 2.

188. Cfr. *In Matth.*, cap. XI.

189. Cfr. *In I ad Cor.*, cap. XIV, lect. 5.



Las profecías son, en este sentido, una manifestación más del amor misericordioso de Dios, que quiere proveer a los hombres de todo lo necesario para su salvación.

Por otra parte, las profecías son para los hombres un estímulo y una ayuda considerable durante su caminar en la tierra, en cuanto que refuerzan sus deseos de fidelidad a Dios, ante las promesas de tantos bienes futuros. Así, en el Antiguo Testamento, Dios fue sosteniendo la fe del pueblo de Israel con las profecías —más ricas y detalladas a medida que avanzaba la historia— acerca del Mesías prometido. Y, después de la venida de Jesucristo, sus promesas acerca de la vida eterna animan a los cristianos a superar las posibles contradicciones que a lo largo de esta vida van encontrando.

En ocasiones, también ha utilizado Dios la profecía como medio para incitar al pecador al arrepentimiento, y a apartarse del mal camino: es el caso de las profecías de conminación, como la de Jonás a los ninivitas<sup>190</sup>. En ella Dios está, señala Santo Tomás, *ad modum poenitentis*, en cuanto que al ver el arrepentimiento de los habitantes de Nínive, retiró los castigos anunciados<sup>191</sup>. Son una muestra más del amor de Dios, siempre más inclinado a la misericordia que al castigo<sup>192</sup>.

### c) Las profecías como signos de la mesianidad de Cristo

«Escudriñad las Escrituras... ellas son las que dan testimonio de mí»<sup>193</sup>. Y es que, comenta Santo Tomás, todo el Antiguo Testamento nos está hablando de Cristo y nos conduce a El: mediante profecías clarísimas y evidentes, en la misma actuación de los profetas, en tantos tipos y figuras de Jesús<sup>194</sup>.

190. Cfr. Ion, 3.

191. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 171, a. 6, ad 2.

192. Cfr. *De Ver.*, q. XII, a. 10 ad 3.

193. Io 5, 39.

194. «Dicit ergo *Scrutamini Scripturas*, quasi dicat: Vos non habetis verbum Dei in cordibus vestris, sed in Scripturis; et ideo oportet vos illud alibi quaerere. Et ideo *scrutamini Scripturas*; scilicet Veteris Testamenti. Nam fides Christi in Veteri Testamento continebatur, sed non in superficie, quia in profundo obumbrata figura latebat... Licet praecepta veteris Legis vitalia sint, non tamen vitam habent in seipsis; sed intantum dicuntur vitalia inquantum ducunt-



Porque todos los profetas fueron tales *propter Christum*<sup>195</sup>. El es su fundamento y su doctrina ya que fue el objeto de sus profecías<sup>196</sup>.

De ahí que el cumplimiento maravilloso de las profecías en Cristo —además de ser una confirmación evidente del origen divino de esos anuncios— pone de manifiesto que Jesús es el Mesías.

Los profetas habían anunciado del Mesías muchas cosas, que Santo Tomás —comentando la respuesta de Cristo a los enviados de Juan— compendia en tres, cuyo cumplimiento señalaría que el Mesías había venido: los milagros, la doctrina, la santificación. De los tres puntos, el tercero era el que ofrecía mayor dificultad: y mientras unos eran santificados por Cristo, otros se escandalizaban de El, porque esa santificación era consecuencia del Sacrificio del Señor, que no todos querían aceptar<sup>197</sup>. El defecto no estaba sin embargo en el anuncio profético, en que fuera oscuro o impreciso; más bien debe decirse que está en las malas disposiciones de los que oyendo no entendían, y viendo no veían<sup>198</sup>.

Porque en Cristo se fueron cumpliendo todas las profecías que habían sido hechas sobre el Mesías muchos siglos antes<sup>199</sup>. De tal manera que, incluso cuando los judíos dan muerte al Señor pensando destruir así su doctrina, en realidad la están corroborando: porque en la Pasión del Señor cumplieron todo lo que estaba profetizado, hasta en sus menores particularidades<sup>200</sup>.

No es posible pensar, concluye Santo Tomás, que la realización de toda esa larga serie de profecías fuera casual, ni tam-

---

ad me Christum; cum tamen vos utemini eis tamquam in se vitam habentibus: quod decepit vos. Nam *illae*, scilicet Scripturae, sunt quae testimonium perhibent de me; idest intantum vitalia sunt inquantum ad meam cognitionem ducunt. Vel apertis prophetiis, sicut Is VII, 14: *Ecce virgo concipiet...* Vel operationibus Prophetarum mysticis: unde dicitur Oseae XII, 10: *In manibus Prophetarum testimonium perhibent*. Vel in sacramentis et figuris; sicut est immolatio agni, et alia figuralia sacramenta legis» (*In Io.*, cap.V, lect. 6).

195. Cfr. *In Mat.*, cap. XI.

196. Cfr. *In Ephes.*, cap. II, lect. 6.

197. Cfr. *In Mat.*, cap. XI.

198. Cfr. Mt. 13, 13.

199. Cfr. C.G., III, cap. 154.

200. Cfr. *In Io.*, cap. XIX, lect. 5.

poco que su predicción fuera fortuita <sup>201</sup>. La única explicación del extraordinario y fiel cumplimiento de tantos anuncios proféticos, está en Dios, cuya Sabiduría y Poder dispone y ordena todo *suaviter et fortiter*, alcanzando todos los detalles, y encaminándoles al fin que se propone. Dios, a quien se someten y ordenan todas las voluntades, usó también de aquéllas, rebeldes y obsecadas, como de instrumentos suyos, para que realizaran lo que El mismo había predicho por boca de los Profetas. Hasta tal punto, comenta Santo Tomás, que todo lo que los Profetas predijeron de Cristo como futuro, fue predicado por los Apóstoles como cumplido <sup>202</sup>.

### III. OTROS SIGNOS DE CREDIBILIDAD

Como advertíamos al principio (cfr. p. 7), Santo Tomás no hace un estudio detallado de otros signos de credibilidad. Sí hace referencias sueltas a diversos motivos. Aquí las agrupamos, dedicando especial atención a la maravillosa expansión de la Iglesia, por la frecuencia con que el Santo la señala como un importante signo de credibilidad.

#### 1. *La admirable propagación de la Iglesia*

La difusión maravillosa del mensaje cristiano —inexplicable humanamente hablando, y sin comparación en toda la historia de la humanidad— ha sido siempre considerada como un gran testimonio de la divinidad de su origen. Santo Tomás, recogiendo lo que era posesión pacífica en la Tradición católica, siempre que trata este tema insiste en su carácter milagroso.

Si al considerar la naturaleza de los milagros, se hablaba de la absoluta incapacidad del hombre para realizarlos <sup>203</sup>, en pocas ocasiones podremos observar una desproporción tan absoluta entre la operación humana y sus resultados, como en

---

201. Cfr. *In Io.*, cap. XIX, lect. 4.

202. Cfr. *In Ephes.*, cap. II, lect. 4.

203. Cfr. *supra* I, 2, a.

el caso de la difusión del cristianismo. Los mismos propagadores son conscientes de la desproporción <sup>204</sup>. Y es que aquellos primeros no tenían ningún poderío humano: no había grandes sabios, ni personajes especialmente destacados, ni hombres poderosos humanamente hablando <sup>205</sup>.

Dios quiso servirse precisamente de esos instrumentos para manifestar de manera más clara la necesaria intervención de su gracia en una conversión del mundo tan asombrosa. Jesucristo había elegido para propagar su mensaje hombres sin ningún ascendiente: personas sencillas, pescadores en su mayoría, sin cultura, pocos numéricamente. De esa manera —y prescindiendo del hecho de que los Apóstoles adquirieron sin duda grandes virtudes—, era indudable que aquella conversión no se producía en virtud de nada humano sino que debía ser atribuida a la potencia divina <sup>206</sup>.

Además, señala el Aquinate, la elección de esos instrumentos era concorde con la providencia divina: si el contenido del mensaje cristiano —la Cruz de Cristo— no iba de acuerdo

204. Cfr. 1 Cor 1, 27-29.

205. «Dictum est quod stultum est Dei sapientius est hominibus, et hoc considerare potestis in ipsa vestra conversione. *Videte enim*, id est diligenter considerate, *vocationem vestram*, quomodo scilicet vocati estis: non enim per vos ipsos accessistis, sed ab eo vocati estis. Rom 8, 30: 'Quos praedestinavit, hos et vocavit'...Inducit autem eos ut considerent modum suae vocationis, quantum ad eos per quos vocati sunt...

A quibus vocationis ministris primo excludit sapientiam, cum dicit quia *non multi*, eorum per quos vocati estis, *sapientes secundum carnem*, id est carnali sapientia et terrena... Dicit *non multi*, quia aliqui pauci erant etiam in sapientia mundana instructi, sicut ipse, et ut Barnabas, vel Moyses in Veteri Testamento, de quo dicitur Act 7, 22, quod eruditus erat Moyses in omni sapientia Aegyptiorum.

Secundo excludit saecularem potentiam, cum dicit *non multi potentes*, scilicet secundum saeculum...

Tertio excludit excellentiam generis, cum dicit *non multi nobiles*. Et aliqui inter eos nobiles fuerunt, sicut ipse Paulus, qui in civitate Romana se natum dicit» (*In I ad Cor.*, cap. I, lect. 4).

206. «Sed quia miracula eius, qui praesentes aderant, videre potuerunt; ne a posteris crederentur ficta, contra hoc divina sapientia remedium exhibuit per Christum infirmitatem. Si enim vixisset dives, potens, et in magna dignitate constitutus, credi potuisset quod doctrina eius et miracula favore hominum et potestate humana fuissent recepta. Et ideo, ut palam fieret opus divinae virtutis, omnia abiecta et infima in mundo elegit, pauperem matrem et vitam inopem, discipulos et nuntios idiotas, reprobari et condemnari usque ad mortem a magnatibus mundi, ut manifeste appareret quod susceptio miraculorum eiusque doctrinae non humanae potentiae, sed divinae attribuenda sit» (*Contra Graec. Armen. et Sar.*, cap. 7; *In I ad Cor.*, c. I, lect. 4).



con la sabiduría de este mundo, tampoco era necesario que sus difusores fueran grandes sabios en las ciencias humanas. Sin embargo, Dios también quiso utilizar desde el principio —sirviéndose para atraerlos de aquellos primeros— personajes más excelentes: *quod nisi fideliter praecederet piscator, non humiliter sequetur orator*, dirá citando de la Glosa <sup>207</sup>.

Las mismas circunstancias en que se llevó a cabo esta difusión del cristianismo ponen más de manifiesto si cabe su carácter sobrenatural. No se realizó mediante coacciones ni promesas temporales: los Apóstoles exponían las enseñanzas de Cristo, el resto era obra de la gracia de Dios y de la correspondencia a esa gracia en los que escuchaban. Por otra parte, la conversión al cristianismo no llevaba consigo ninguna ventaja, sino todo lo contrario <sup>208</sup>.

Además ya en los mismos inicios de esta difusión, estallan las primeras persecuciones. Primero por parte de los judíos. Enseguida por parte de los romanos. La supervivencia del cristianismo a todas esas dificultades, teniendo en cuenta además que los cristianos no ofrecían ningún tipo de resistencia violenta a sus perseguidores, sólo puede encontrar una explicación adecuada en su origen divino. Sobre todo, cuando no se trata ya simplemente de su supervivencia, sino de su expansión y desarrollo en esas circunstancias <sup>209</sup>.

Cabría hacer una reflexión paralela considerando el contenido del mensaje cristiano <sup>210</sup>: porque la Cruz de Cristo, comenta Santo Tomás, resulta ininteligible si se mira con ojos humanos: habla de un Dios que muere, de un omnipotente que —pudiendo evitarlas— se somete a todo tipo de humillaciones y violencias <sup>211</sup>.

207. Cfr. *In I ad Cor.*, cap. I, lect. 4.

208. 1 Cor 4, 13.

209. «Quibus inspectis, praedictae probationis efficacia, non armorum violentia, non voluptatum promissione, et, quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyrannidem, innumerabilis turba non solum simplicium, sed sapientissimorum hominum, ad Fidem Christianam convolvit, in qua omnem humanum intellectum excedentia praedicantur, voluptates carnis cohibentur et omnis quae in mundo sunt contemni docentur; quibus animos mortalium assentire et maximum miraculorum est, et manifestum divinae inspirationis opus, ut, contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur» (C.G., I, c. 6).

210. Cfr. *In Mat.*, cap. XIII.

211. Cfr. *In I ad Cor.*, cap. I, lect. 3.



Otro tanto habría que decir de las exigencias personales que el cristianismo llevaba consigo: de amor a todos los hombres, también a los enemigos; de pobreza y desprendimiento de los bienes materiales; de abnegación y olvido de sí; de castidad; de morir si es preciso por confesar esta doctrina... Y en momentos en que el ambiente fomentaba, e incluso consideraba como virtud, prácticamente lo contrario. Así quedaba más claro todavía que esa conversión no podía atribuirse a motivos humanos, sino a la gracia divina <sup>212</sup>.

Esta propagación del cristianismo es mencionada con frecuencia por Santo Tomás —utilizando un argumento que toma de San Agustín— para los que se resisten a aceptar la existencia de los milagros. Si no se hubieran realizado milagros en esa propagación, éste sería ya un milagro innegable: el mundo convertido por doce pescadores <sup>213</sup>.

Esta admirable conversión del mundo es un indicio tan evidente de la existencia de signos manifestativos de su origen divino en la difusión del mensaje cristiano, que ya no sería necesario ningún otro. Sin embargo, también en este punto, Dios ha querido excederse con los hombres, y para confirmar nuestra fe sigue realizando milagros en nuestros días por medio de sus santos <sup>214</sup>. También en este punto Dios procede con magnanimidad divina, multiplicando las señales de su presencia.

## 2. La sublimidad de la doctrina cristiana

La doctrina de Jesucristo causa admiración en quienes la escuchan, de tal manera que su contenido aparece como algo único, singular. Al considerar los motivos de la admiración y la

212. Cfr. *Contra Graec. Armen. et Sar.*, c. 7.

213. «Si dicas, quod miracula nullus vidit fieri: Respondeo ad hoc. Constat enim quod totus mundus colebat idola, et fidem Christi persequabatur, sicut Paganorum etiam historiae tradunt; sed modo omnes conversi sunt ad Christum, et sapientes et nobiles et divites et potentes et magni ad praedicationem simplicium et pauperum et paucorum praedicantium Christum. Aut ergo hoc est miraculose factum, aut non. Si miraculose, habes propositum. Si non, dico quod non potuit esse maius miraculum quam quod mundus totus sine miraculis converteretur. Non ergo quaerimus aliud» (*In Symb. Apost.*, prol.; cfr. *In Mat.*, cap. X; *In I ad Cor.*, c. XV, lect. 1).

214. Cfr. *C.G.*, I, cap. 6.

atracción que ejerce sobre quienes la escuchan, podemos concluir, entre otros, los siguientes:

- la autoridad con que Jesús propone esa doctrina, con palabras llenas de potestad, enseñando como Señor y legislador <sup>215</sup>;

- la extensión y amplitud de sus enseñanzas: se trata de una «ciencia que tiene muchos ramos», mostrando a todos los hombres —cualquiera que sea su situación, estado o condiciones de vida— lo necesario para conseguir la vida eterna <sup>216</sup>;

- la misma sencillez de exposición, que la hace asequible a todo tipo de personas, y que se compagina con la sublimidad de su contenido: en efecto, con un lenguaje sencillo y accesible a todos se manifiesta lo que los más grandes pensadores ajenos al cristianismo, ni siquiera pudieron atisbar. Hasta tal punto, señala Santo Tomás, que cualquier cristiano sabe incomparablemente más de Dios y de lo relacionado con El, que todos los filósofos y científicos anteriores o ajenos a la Revelación <sup>217</sup>;

- por su utilidad: ya en esta vida hace que quien sigue al Señor no camine en tinieblas, porque su luz no conoce ocaso, nunca falta, es indefectible <sup>218</sup>. Pero especialmente, porque Cristo tiene palabras de vida eterna, y promete el Cielo <sup>219</sup>.

«Jamás habló así hombre alguno» (*Io.* 7,46), dirán los mismos enviados de los príncipes y de los sacerdotes y de los fariseos para prenderle. Y es que las palabras del Señor, comenta el Santo, eran fuertes para conmover el alma, dulces y delicadas, provechosas y útiles para ser retenidas <sup>220</sup>.

A la vez, Santo Tomás advierte la necesidad de la rectitud de corazón, como condición necesaria para reconocer la divinidad de la doctrina de Jesucristo. Si falta el deseo de cumplir la voluntad de Dios, no puede captarse el origen divino de la doctrina cristiana <sup>221</sup>. En este punto, tiene particular importancia la

215. Cfr. *In Mat.*, cap. VII.

216. Cfr. *In Mat.*, cap. XIII.

217. Cfr. *Attendite a falsis prophetis, Sermo III* (Vivès 32, p. 676 a); *In Symb. Apost.*, 1.

218. Cfr. *In Io.*, cap. VIII, lect. 2.

219. Cfr. *In Io.*, cap. VI, lect. 8.

220. Cfr. *In Io.*, cap. VII, lect. 5.

221. Cfr. *In Io.*, cap. VII, lect. 2.

humildad, necesaria para alcanzar la verdadera sabiduría, incompatible con la soberbia <sup>222</sup>.

### 3. Los llamados motivos internos

La doctrina de Jesucristo es capaz de saciar y superar las ansias de felicidad de la criatura humana, las aspiraciones más profundas de su alma, y produce en el cristiano una alegría y una paz interior que el mundo no puede dar (cfr. *Ioh.* 14, 27). La alegría procede inmediatamente del amor de Dios, que lleva a identificar la voluntad propia con la divina: de ahí que Santo Tomás la llame «perfección de la caridad». La paz es el gozo consiguiente al amar y saberse amado por Dios <sup>223</sup>.

Esta paz del cristiano no es el mero fruto de tener satisfechas una serie de aspiraciones y necesidades materiales: ésta es una paz falsa y aparente <sup>224</sup>. La que da Jesucristo es distinta: es consecuencia de ver saciados los anhelos más profundos y trascendentes del alma, y se trata de una paz verdadera y perfecta, no sólo exterior, sino también interior <sup>225</sup>.

Santo Tomás, al explicar las características de esta paz del cristiano, recurre a San Agustín <sup>226</sup>, que la describe como la *serenidad de la mente* —el descanso y el gozo que el entendimiento experimenta ante el bien—; la *tranquilidad del alma*, que descansa de los tirones de las pasiones; la *sencillez del corazón*, consecuencia de tener la voluntad dirigida hacia Dios como a su único objeto; *vínculo de amor con el prójimo*; *unión con Dios* <sup>227</sup>.

Se trata de una paz que sólo puede explicarse por motivos sobrenaturales: únicamente Dios puede dar tal sosiego al alma <sup>228</sup>. Su causa es Cristo, autor de la proximidad del cris-

222. Cfr. *De Malo*, q. 8, a. 3, ad 8; *In Io.*, cap. VII, lect. 3.

223. Cfr. *In Gal.*, cap. V, lect. 6; *S.Th.*, II-II, q. 28.

224. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 29, a. 2; *In Mat.*, cap. X.

225. Cfr. *In Io.*, cap. XIV, lect. 7.

226. Cfr. *Lib. de Verbis Domini*, 58.

227. Cfr. *In Io.*, cap. XIV, lect. 7.

228. Cfr. *In Philp.*, cap. IV, lect. 1.

tiano con Dios, de su trato filial y amistad con El, que trae como consecuencia la paz de que goza <sup>229</sup>.

Ciertamente, durante esta vida terrena la paz y la alegría no pueden ser perfectas y acabadas, porque sólo en la vida eterna la posesión de Dios será pacífica <sup>230</sup>, y el gozo consiguiente sobreabundante —*superplenum*, dice Santo Tomás <sup>231</sup>—. Sin embargo, aun en esta tierra, el cristiano vive con paz y felicidad: porque los hombres mundanos, explica el Aquinate, cuando tienen tribulaciones pierden la paz; pero los cristianos, que llevan a Dios en su corazón, aun en medio de sus tribulaciones conservan la paz: porque el amor de Dios es un bien que no admite comparación con ningún mal <sup>232</sup>.

---

229. Cfr. *In Ephes.*, cap. II, lect. 5.

230. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 29, a. 2; *In Io.*, cap. XIV, lect. 7; *In Rom.*, cap. I, lect. 4.

231. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 28, a. 3.

232. Cfr. *In Io.*, cap. XVI, lect. 8.







## INDICE

	Págs.
INTRODUCCIÓN .....	261
INDICE DE LA TESIS .....	267
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS .....	269
LOS SIGNOS DE LA DIVINIDAD DE LA REVELACION SEGUN SANTO TOMÁS	
I. EL MILAGRO .....	273
1. <i>Naturaleza del milagro</i> .....	274
a) El milagro está fuera del orden natural .....	275
b) Tipos de milagros .....	276
2. <i>Los milagros, señales de la Omnipotencia divina</i> .....	279
a) Sólo Dios puede hacer milagros .....	279
b) Dios ha querido servirse de instrumentos para hacer milagros ...	283
3. <i>Los milagros, signos de la verdad sobrenatural</i> .....	285
a) Signo inmediato de una misión divina .....	286
b) Los milagros como manifestación de la divinidad del Hijo y de su consubstancialidad con el Padre .....	288
c) El milagro como signo del amor y de la misericordia divina ...	289
d) Signos de la llegada del Reino de Dios .....	290
II. LA PROFECÍA .....	291
1. <i>Noción de profecía</i> .....	292
2. <i>Tipos de profecía</i> .....	297
3. <i>La profecía es participación en la Sabiduría divina</i> .....	299
a) La profecía excede las facultades del conocimiento humano ...	299
b) Los falsos profetas .....	302
4. <i>La profecía como manifestación de lo sobrenatural</i> .....	303
a) La profecía, argumento de la fe .....	303
b) La profecía como manifestación de la voluntad salvífica de Dios .....	304
c) Las profecías como signos de la mesianidad de Cristo ....	305
III. OTROS SIGNOS DE CREDIBILIDAD .....	307
1. <i>La admirable propagación de la Iglesia</i> .....	307
2. <i>La sublimidad de la doctrina cristiana</i> .....	310
3. <i>Los llamados motivos internos</i> .....	312